SFÂNTUL GRAAL
(Experienţa exegezei dogmatice IO. XIX 34).
În Evanghelia după Ioan, în relatarea Patimilor lui Hristos, cunoaștem o trăsătură care lipsește altor evangheliști *). Aceasta este o poveste despre ruperea picioarelor a doi tâlhari și despre străpungerea coastelor lui Iisus cu o suliță: „unul dintre ostași i-a străpuns coastele cu o suliță și îndată au curmat sânge și apă - αίμα και ίδω/ο * *)”. În același timp, acestui mesaj i se acordă o semnificație specială - adevărul acestei mărturii este confirmat în mod deliberat și solemn: el - εκείνος - știe ***) că spune adevărul, ca să credeți” (Io. 19, 34-5). (Și apoi urmează o altă referire de confirmare la textul Vechiului Testament: „să se împlinească scriptura”).
Acest eveniment s-a petrecut deja după Iisus, „aplecându-și capul, și-a trădat duhul” (19:30), astfel încât soldații, venind, „L-au văzut deja mort” (19:33). Ieșire dintr-un corp de sânge mort
♦) Cu toate acestea, în unele manuscrise textul este Io. 19:34 este transferat la Matei 27:49.
**) Mier. Un comentariu critic și exegetic asupra Evangheliei după Sf. John de JH Bernard Edingburgh. 1928, voi. II, 646.
♦♦*) Prin έχεϊνος, unii comentatori de aici îl înțeleg pe Hristos însuși.

iar apa este greu de explicat (deși s-au încercat o astfel de explicație *) este un semn (σημαον) în sensul Evangheliei Ioan, iar semnificația specială a acestui semn este determinată nu numai de faptul că sângele și apa a revărsat dintr-un cadavru, dar și de starea acestui trup. Deși murise deja după ce duhul l-a părăsit, nu a devenit un cadavru odată cu începutul decăderii, căci „Trupul Lui nu a văzut stricăciune” (D.A.2.31. Ps.15.10). Moartea lui Hristos pentru cenușa Lui a fost doar un somn adânc sau un leșin. Deși Isus „și-a dat duhul în mâinile Tatălui” (Luca 23:45), legătura dintre spiritul divin și trup nu a fost ruptă complet. Și acesta, deși temporar abandonat de spirit, dar un trup viu, avea sânge în el și a fost din nou mortificat de o lovitură de suliță. Rezultatul acestei lovituri a fost scurgerea de sânge și apă, corpul pentru înmormântare a rămas fără sânge și a pierdut partea necesară din compoziția sa, și anume umiditatea. Ce înseamnă această revărsare? Știm **) că în „sângele este sufletul animalelor”, forța vitală a corpului. Prin urmare, revărsarea sângelui semnifică despărțirea sufletului de trup, adică deja moartea trupului. Adevărat, nici după revărsarea sângelui, trupul Mântuitorului nu s-a

transformat într-un cadavru, căci nu a cedat putrezicii, ci a rămas într-un fel de animație suspendată, așteptând învierea sa. Sângele este o substanță cu totul specială, care este remarcabilă prin faptul că combină natura spirituală și materială, vie și neînsuflețită, sufletul și corpul animalului. Ea mijlocește între spirit și corp, ființă spirituală și materială, ca un viu
*) Folosit fără membru. Evident, scriitorul a avut în vedere să desemneze substanța sângelui și a apei mai degrabă decât apartenența lor. Aici această caracteristică nu are o importanță decisivă. mier de asemenea eu io. 5, 6.
*♦) Mier. eseul nostru: „Dogma euharistică”, Calea 1930, III.

legătura lor. Deși sângele este doar un lichid special aparținând lumii fizice, el ascunde și misterul vieții, conține sufletul corpului, entelechia lui animală. Această îmbinare și identificare a principiilor celor vii și ale celor neînsuflețite (sau care conțin doar forme de viață somnoroase) în unitatea lor de necompunet este un act creator al lui Dumnezeu, un fel de originalitate a vieții-creație. Știința naturii înțelege cu propriile sale metode modul în care acționează, dar nu ce este, care rămâne de necompunet în imediata sa: viața este viață, toate viețuitoarele trăiesc, sunt animate, iar sufletul animalelor este în sânge. Desigur, viața sângelui presupune pentru sine prezența unui organism cu toată complexitatea sa, dar aceasta servește doar ca o expresie generală a faptului de bază, animația materiei, care este corpul.
În actul morții, de obicei nu există o separare a sângelui și a corpului, dimpotrivă, rămânând în inseparabilitatea lor, ambele încep să se descompună, iar odată cu descompunerea sângelui, sufletul animalului piere. Sufletul care trăiește în sânge nu posedă în sine nemurirea și nu o dă trupului - doar spiritul omului este nemuritor și apoi reînvie sufletul și prin el trupul. La înviere, o persoană primește o nouă forță a sufletului pentru revitalizarea unui nou corp, dar acest tip de suflet nou, datorită identității de sine a spiritului care îl inspiră, se dovedește a fi identic cu primul, sau mai degrabă, este o continuare a aceleiași vieți. Duhul păstrează puterea sufletului (și prin el trupul), ca o sămânță, după explicația Sf. Pavel (I Cor. 15). Prin urmare, animalele nu cunosc acea nemurire personală pe care o are o persoană, pentru că nu au un spirit, ci doar un suflet de animal și, în cele din urmă, se degradează împreună cu trupul și sângele. Aici nu putem decât să vorbim

despre nemurirea neamului („după felul lor”, așa cum au fost creați: Gen. I, 21, 24, 25).
În moartea lui Hristos, după o lovitură cu o suliță, sângele sufletului a fost separat de trup, iar trupul Său fără viață și fără sânge în Înviere, desigur, a găsit din nou un suflet și următorul. și sânge: cu acest sânge al trupului slăvit al lui Hristos ne împărtășim în sacramentul Euharistiei. Dar acest sânge al trupului înviat, slăvit, deși identic cu sângele trupului care a trăit pe pământ, este diferit de acesta, deoarece sângele care a revărsat s-a separat deja de acest trup. Același trup al Mântuitorului care era în mormânt a înviat. Dar sângele vărsat al Mântuitorului nu a mai fost prezent în acest trup (*). Sângele și apa care s-au revărsat din coastă, de parcă nu ar aparține trupului deja înviat, au rămas în această lume. Astfel, ne

aflăm aici în fața unui fapt de o semnificație excepțională, proclamat și mărturisit solemn de evanghelist: natura umană a lui Hristos, trupul Său viu inspirat, a fost împărțită pe cruce. El a dat sângele și apa Său lumii, iar trupul, lipsit de sânge și apă, a fost îngropat și apoi a înviat. Ne confruntăm cu întrebarea semnificației dogmatice a acestui fapt.
Ce înseamnă sângele și apa vărsate? Sângele, după semnificația sacramentului Euharistiei, este însuflețirea corpului asociat materiei, sufletul ei viu. Ea a reprezentat
) De asemenea, bineînțeles, „Sudoarea Lui este ca picăturile de sânge care cad pe pământ" (Luca 22:44), precum și saliva Sa, din care El a creat noroi când i-a vindecat pe cei orbi, în general, pe toți cei constitutivi. elemente ale corpului Său, care au fost luate de El din lume și returnate lumii, conform legii generale a metabolismului. Există, totuși, o diferență esențială între acest schimb de materie în actul vieții și revărsarea de sânge și apă pe moarte.

pe de o parte, este sediul duhului, este, parcă, un trup pentru duh (și în acest sens, sângele lui Hristos corespunde Bisericii, ca și trupului Său), pe de altă parte. , conține sufletul corpului, trăind după puterea de inspirație a sângelui („circulația sângelui"). Se poate spune că sângele lui Hristos exprimă umanitatea Sa („dintr-un sânge Dumnezeu a făcut ca toată neamul omenesc să locuiască pe toată fața pământului" D. A. 17, 26), substratul său psihobiologic. Apa este elementul principal al substanței lumii, din care a fost formată inițial lumea („și Duhul lui Dumnezeu a plutit deasupra apei" Gen. 1, 2, „să fie o întindere în mijlocul apei și să fie separa apa de apa" "(1, 6)," Vocea Domn peste ape "(Ps.28, 3), într-un anumit sens, materia primordială metafizică a lumii - £λη - în plus, noua, ZHch reînnoit este apă de botez, iordaniană.Trupul lui Hristos, desigur, a fost format din aceleași părți și aceleași elemente ca și corpul uman în general, dar dacă exprimăm această diversitate în unitate, atunci o astfel de unificare, atotdizolvatoare iar elementul primar atotconținând al „pământului" este „apa", din care a apărut „firmamentul" (*). „, plin de o notă de umanitate, ca o combinație a principiului spiritual, dătător de viață, sângeros și rimago dătător de viață, pasiv, material. Aceasta este o corporalitate vie care s-a remarcat din trupul lui Hristos lăsat de spiritul pe cruce. Această separare nu a fost însoțită de distrugerea trupului însuși, așa cum a indicat în mod specific evanghelistul, amintindu-și în același timp (Io. 19:36) imaginea din Vechiul Testament a mielului pascal. Ultimul ♦). Aceasta corespunde și cu imaginea „mării de sticlă" (Apocalipsa 15, 1-2), pe care stau fiarele biruitoare și o modelează.

el, în indestructibilitatea oaselor sale, a prefigurat indestructibilitatea trupului Domnului: „aceasta s-a întâmplat, ca să se împlinească Scriptura: „Oasul lui să nu-i fie frânt" (Ex. 12, 46). Așadar, pe cruce, a avut loc o separare misterioasă a fizicității lui Isus: carnea Lui necontrită a fost coborâtă de pe cruce, așezată într-un mormânt și a înviat, dar înainte de aceasta, fizicitatea Sa animată ieșea în ea ca sângele și apa.
Confirmarea unei astfel de înțelegeri a trupului și a sângelui, ca și a umanității în general, o găsim chiar în același Ioan Teologul în binecunoscutul text I IO. 5, 6-7 (așa-numita virgulă Johannaeum, un

text despre trei martori în cer, lipsă din manuscrisele originale): „Acesta este Iisus Hristos, care a venit cu apă și sânge Sfântul ύδατος καί αίματος (*) (și prin Duhul), OY NUMAI ούκ εν τω ύδατι μονον, DAR PRIN APA ȘI SÂNGE εν τω ΰδατι xat έν τω αίματι (**), Și Duhul (το πνεύμα) mărturisește (despre aceasta), pentru că Duhul este adevăr. Căci cei trei sunt cei care dau mărturie, Duhul, apa și sângele, ȘI ACESTE trei οί τρεις ÎN UNUL εις το ίυ sunt.
Acest text, care este o interpretare pură, conține, în sensul său istoric, o infirmare a doctrinei docetelor. Potrivit acestuia din urmă, Hristos numai la botez, „apa", a coborât asupra lui Isus pentru a-L părăsi în timpul suferinței. Împotriva acestei învățături și a întrupării iluzorii, apostolul arată adevărata plinătate și autenticitate a întrupării, care s-a realizat „nu numai cu apă, ci și cu sânge". Oricum, indiferent de acest context istoric, deși în legătură cu acesta, conținutul dogmatic al acestui text este acela în
*). Tot fără membru, ca Io. 19, 34.
*♦). Aici apare un termen pentru o mai mare definiție a unei expresii deja repetate.

ea afirmă necesitatea (și împreună cu suficiența) sângelui și apei pentru plinătatea și adevărul umanității lui Hristos. „Apa și sângele" este adevărata umanitate în care locuiește „Duhul", iar „Duhul" din 5:8 este evident Duhul lui Hristos, Logosul, făcut trup și făcut om. Astfel, există trei compoziții particulare ale naturii lui Hristos: Duhul — Logosul, sufletul (sângele), trupul (apa), care au devenit „într-una" (1 Ioan 5, 7). Totuși, în 5:6: „Duhul mărturisește despre El": Duhul este deja, desigur, Duhul Sfânt (*). Dar, oricum, ceea ce este important este că sângele și apa au aici clar semnificația umanității adevărate, fizicitatea inspirată (**), astfel încât sângele este sufletul, iar apa este trupul (***). Și astfel, conform mărturiei solemne a Evangheliei lui Ioan, natura umană a Mântuitorului a fost împărțită la moartea Sa, deși nedespărțită: sângele și apa, substanța duhovnicească și trupească, s-au vărsat din coaste, iar trupul a rămas. lipsit de sânge și lipsit de voință, deși în plinătatea întregii sale compoziții. Să ne adâncim în ceea ce este semnificativ și chiar, s-ar putea spune, uimitor
♦). Totuși, dacă insisti că Duhul din 5, 7 este cu siguranță Duhul Sfânt, atunci îl poți înțelege și ca săvârșitor al Întrupării la Buna Vestire: „Duhul Sfânt va găsi asupra ta și puterea Celui Prea Înalt (Cuvântul) vă va umbri" (Lc. I. 35).
♦♦). Interpretarea, care este larg răspândită atât în biserică, cât și în literatura critică, vede în apă și sânge simbolismul a două sacramente - botezul și împărtășirea. Dar această interpretare, care este mai alegorică, nu este în orice caz exhaustivă și nu surprinde întregul context.
***). Acest lucru nu este contrazis de faptul că la Ioan aceeași apă într-un context diferit, indiferent, înseamnă o nouă putere spirituală și o nouă naștere spirituală (Io. 3, 5; 4, 14; 7, 38, cf. Apoc. 22). , 6; 22, 17). În raport cu sângele, apa este un element al „pământului", materia primară, în raport cu spiritul și în legătură cu acesta, apa este o substanță purtătoare de spirit, spirituală, iar aici nu mai este natura sa cosmică cea care este subliniat, dar puterea purtătoare a spiritului: sfințirea apei este și sfințirea elementului de apă al lumii, adică deja lumea însăși (Și este remarcabil că dintre toate cele patru elemente: aer, opiu, pământ și apă, aceasta acesta din urmă este

consacrat, ca având într-un anumit sens o valoare reprezentativă pentru întreaga lume).

sensul acestei diviziuni. Să începem cu ceva simplu și mai incontestabil. În primul rând, această separare este permanentă în sensul că nu există nicăieri indicii că aceste sânge și apă vărsate ar trebui să se întoarcă la trupul înviat al lui Hristos și astfel ar avea loc noua lor reuniune. Desigur, trupul înviat al lui Hristos avea plinătatea umanității, adică era un corp uman inspirat, prin urmare, având sânge. Trebuie să facem o dublă presupunere: fie mai era o parte de sânge (și apă) în corp, așa cum este destul de plauzibil, pentru că de la o lovitură cu o suliță în lateral nu a fost deloc o consecință inevitabilă a revărsării de tot sângele și apa din tot corpul; sau sângele a fost restabilit în corpul înviat împreună cu viața corpului revenită (cum este restabilit continuu în fiecare organism viu). Dar cu ambele presupuneri, rămâne o diferență între sângele și apa vărsate din coasta lui Hristos și trupul și sângele predate în sacramentul Euharistiei, cu identitatea lor neschimbată. Care este această diferență și care este această identitate?
În primul rând, trebuie stabilit că însuși faptul revărsării sângelui lui Hristos împreună cu apa din partea Sa a rămas puțin observat în exegeza dogmatică; cât de mult a fost remarcat, el este cuprins doar în Euharistie. Apropo, din acest fapt provine ciclul legendelor occidentale despre Sf. Graal. Sfântul Graal, conform acestei tradiții, este acel potir euharistic din care Domnul le-a împărtășit ucenicilor Săi la Cina cea de Taină. În acest vas, Iosif din Arimateea a colectat sângele (și apa?) care curgea din coastă. Legenda nu adaugă dacă tot sângele care s-a revărsat din coastă a fost adunat într-un vas sau doar o parte din el (estul

Tradiția spune că capul lui Adam a fost îngropat pe Golgota, așa cum este de obicei descris pe crucifixele ortodoxe, și că o picătură de sânge divin a căzut pe el). Legenda occidentală, în felul său, preia parcela Sf. Graal, complicând și chiar înecând acest subiect cu diverse detalii romantice. Acest complot devine proprietatea poeziei cavalerești, de la care Biserica Catolică se ferește. În general, în interpretarea occidentală a Sfântului Graal, există două opțiuni: conform uneia, este o cupă din sângele Mântuitorului, care de la Iosif din Arimateea a venit în Anglia la Gladstonebury (deci este țesut în ciclu). de legende despre cavalerii mesei rotunde a Regelui Arthur (*).cupa este ascunsă de oameni, dar este vrednică (Par-sifal) Potrivit unei alte versiuni a Sfântului Graal, există o piatră miraculoasă, pe care sfântul apare o cupă - un fel de antimeniu pe o piatră (după obiceiul catolic), - „piatra-alatyr” a cântecului rusesc Creștinismul occidental i s-a oferit ocazia să simtă și să accepte religios această temă - și acesta este sensul pozitiv al legenda Sfântului Graal – dar nu a fost dată deloc pentru a o dezvălui.trăsăturile legendei despre Sfântul Graal au fost țesute în legendele răspândite în Orient despre aparițiile miraculoase ale copilului Hristos în Euharistie (**) .
De asemenea, este necesar să rețineți în mod special că interpretarea lui Yo. 19:34, care urmează proskomidiei ortodoxe la Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Vasile cel Mare. Sf.
♦). Vezi revizuirea poetică a lui Ih Tennyson - Idilele Regilor

♦*). Vezi N. Tunitsky. Legende antice despre aparițiile miraculoase ale Pruncului Hristos în Euharistie. Teologic Vestnik 1907 V, p. 201-229.

mielul, la retragere, este străpuns de preot în partea stângă cu o suliță cu cuvintele: „unul din războinic cu o suliță a coastei Sale prin", iar apoi, turnând în pahar „Sf. conexiune „(vin cu apă), preotul pronunță cuvintele:" și abiye a ieșit sânge și apă, „și după aceea, la kaza cu mâna mea pe pahar, adaugă:" și cel care a văzut mărturiile și cu adevărat este mărturia lui. Ce înseamnă acest simbolism? Nu mai conține și identificarea sângelui și a apei turnate din coastă cu sângele euharistic, cu negarea deosebirii dintre ele? În opinia noastră, nu, nu. Proskomidia (ca întreaga liturghie) are în general un dublu conținut: în primul rând, este sacramentul transpunerii Sf. daruri și împărtășanie, dar mai mult decât atât, este o întrupare repetată comemorativ în momentele sale principale, corespunzătoare diverselor acțiuni simbolice din liturghie. În special, și la proskomedia la momentele potrivite, sunt amintite Nașterea lui Hristos și Patimile Sale și Învierea. Dar tocmai în ordinea unei astfel de amintiri sunt rostite cuvintele Io. 19:34, dar astfel acest moment nu este introdus în acțiunea euharistică însăși. Sacramentul este săvârșit printr-o reproducere comemorativă a Cinei Domnului însăși și pronunțarea cuvintelor statutare ale Domnului, care își primesc puterea desăvârșită în epicleză, iar aici nu mai există nicio legătură cu Jo. 19: 34. Desigur, sângele lui Hristos este în esență unul și identic cu sine atât în Potirul Euharistic, cât și în revărsarea sa pe cruce din cele cinci răni ale lui Hristos, și mai ales din partea Sa. Cu toate acestea, este diferită în modurile de existență și aspect pentru o persoană. Și în acest sens, în primul rând, se distinge sângele lui Hristos, destinat comunicării, și nu destinat acesteia, euharistic și neevharistic.

caristic, misterios și spontan. Am atras deja atenția asupra împrejurării importante *) că, la Cina cea de Taină, Domnul, direct prezent între ucenici cu propriul Său trup și sânge pământesc, i-a împărtășit, însă, nu cu acesta din urmă, ci cu trupul și sângele misterios în pe care pâinea şi vinul. Astfel, deja aici, cu identitatea incontestabilă a elementelor euharistice cu trupul și sângele lui Hristos, s-a făcut și distincția indicată între ele. Trebuie să păstrăm aceeași distincție aici: sângele și apa turnate din coastă nu aveau un scop euharistic. Prin urmare, numai în virtutea identității comune a sângelui lui Hristos, atât vărsat din coaste, cât și euharistia sacramentală, evenimentul de pe cruce este corelat simbolic cu actul corespunzător al proskomidiei.
Rana cu sulița, în loc să rupă picioarele, este desăvârșirea jertfei mântuitoare a lui Hristos pentru mântuirea neamului omenesc. Cu această apă și sânge, păcatul uman este spălat și este creată Biserica Noului Testament, cu darurile sale sacramentale pline de har, apa de botez și sângele euharistic. Din coasta bătrânului Adam s-a creat o soție care l-a sedus să cadă. Dar rana provocată omenirii de coasta lui Adam este vindecată de rana perforată de sulița trupului lui Isus. Sângele și apa, vărsate în lume, rămân în ea. Ei sfințesc această lume ca un angajament al transformării ei viitoare. Prin aceste neprețuite șiruri de sânge ale lui Hristos și apa care s-a revărsat din partea Lui, toată creația a fost sfințită, atât pământul, cât și cerul, lumea noastră

pământească și toate lumile înstelate. Imaginea lui St. Graalul păzește Sf. Sânge
♦). mier articolul meu „Dogma euharistică”. Way, 1930, I.

A lui Hristos, exprimă tocmai ideea că, deși Domnul S-a înălțat în trupul Său cinstit la cer, totuși în sângele și apa vărsate din partea Lui, lumea a primit sfânta Sa relicvă, iar Graalul este ciborul și cancerul ei. Și întreaga lume este acest castron de St. Graal. El este inaccesibil la închinare, prin sfințenia sa este ascuns în lume de lume. Cu toate acestea, el există în el, ca o forță invizibilă, și el devine vizibil, este curat în inimi, demn de ea. Aceasta este viziunea divină întruchipată în legenda Graalului. Dacă Sfântul Graal este potirul euharistic (conform legendei), atunci sângele pe care îl conține nu este Euharistia, pentru Sf. Graalul a fost dat nu pentru comuniunea credincioșilor, ci pentru sfințirea și transformarea lumii. Sfânta Euharistie este servită ca hrană divină, prin degustarea căreia credincioșii sunt uniți spiritual cu Hristos. Totuși, asemenea hranei, ea își împărtășește și soarta comună: Euharistia nu rămâne în lume, ci după împlinirea scopului său direct, comuniunea, încetează (sfintele daruri sunt „consumate”). (În legendele despre aparițiile euharistice ale Pruncului Divin, acest lucru se exprimă prin faptul că îngerii Îl ridică la cer după Împărtășanie). Dimpotrivă, St. Graalul (cum vom numi în mod condiționat sângele și apa vărsate din coasta lui Hristos) nu este slujit pentru împărtășire, ci rămâne în lume, precum sanctuarul ei misterios, ca puterea vieții, ca acel foc în care lumea. va fi transformat într-un cer nou și un pământ nou. Pentru Biserica, trupul lui Hristos, nu este doar o „comunitate de credincioși”, ci întregul univers în Dumnezeu. După cum omul este un microcosmos, iar lumea este antropocosmosul, tot așa tărâmul Bisericii și puterile ei se extind la întreg universul. Întreaga natură este însetată după trupul și sângele lui Hristos și se împărtășește din ele - în sângele și apa turnate peste

cruce. Natura aparține și naturii umane, trupului lui Hristos. Sfântul Graal nu se vede în lume cu ochii trupești. Biserica nu i-a înființat o sărbătoare specială și o cinstire deosebită, cu care a înconjurat crucea lui Hristos, iar secretul lui rămâne nedezvăluit și chiar puțin observat. Totuși, odată ce îl vezi, nu mai poți să-l uiți și să nu fii mulțumit de el. Ό xcfyos σάρε εγενετο - (cuvântul carne și cântărit în noi (Io. I, 14). Acesta este universalul logosului din Mir, deși alcătuiește faptul central al întregii vieți a submarinului, totuși, săvârșind elanul în timp, în dalta sa hotărâtă, și s-a încheiat cu înălțarea În acest sens, este doar temporar în istoria lumii și a omului, ca orice viață individuală.Zetatea din eternitatea Sa transcendentă a atins la un moment dat temporalitatea imanentă. a lumii.pentru a „urca la cer” din nou, pentru a reveni la transcendent, lăsând pământul orfan și devastat... Așa este? Și Înălțarea este un asemenea abandon? Știm deja că este biruit de minune. a Euharistiei, care exprimă legătura trupului înălțat, slăvit cu această lume în substanța euharistică, în transformarea ei mistică... Este totuși această legătură exhaustivă sau, alături de sacrament, mai are lumea o fire firească. legătura cu Hristos și ce este aceasta? Ca om adevărat și nou Adam, Hristos aparține întregii omeniri. În el El preexistă deja înainte de întruparea Sa în strămoșii Săi, în acea genealogie cu care

începe Evanghelia. Dar această genealogie este istoria nu numai a firii Sale trupești, ci și a sufletului Său omenesc, primit de El împreună cu sângele Maicii Domnului. hri

Stos-ul din umanitatea Sa este cu adevărat atașat de rasa umană, precum Noul Adam, constituind centrul acesteia, El este imanent acesteia. Este această legătură de sânge dezvăluită după Înălțare, fiii oamenilor încetează să mai fie rude de sânge, prin Mama Sa, și surorile, frații și rudele Sale, a căror existență este atât de semnificativ subliniată în Evanghelie? Nu este suficient să răspunzi la această întrebare arătând doar Euharistia. În ea, într-adevăr, distanța dintre transcendent și imanent este depășită, prin transformarea pâinii și a vinului, substanța lumii, în trupul și sângele slăvit al lui Hristos pentru gustarea credincioșilor, și această biruință, desigur. , își are baza în întruparea odată realizată a lui Dumnezeu. Totuși, această intrare misterioasă a transcendentului în imanent, care de fiecare dată este, parcă, o nouă întrupare a lui Dumnezeu, deși este aceeași cu cea care a avut loc odinioară, tot nu exprimă imanența umanității lui. Hristos pentru lumea noastră și umanitatea noastră. Și, în primul rând, întrebarea perplexă rămâne: dacă sângele uman al lui Hristos a fost impulsul central al întregii vieți a întregului neam uman înainte de venirea Sa pe pământ în genealogia Sa, L-a făcut „fiul lui David”, „cel fiul lui Avraam”, „Fiul Omului”, este cu adevărat luat de la omenire prin Înălțare, iar acum, după întrupare, a devenit mai sărac pe pământ decât înainte? Desigur, se poate obiecta la ultimul gând referindu-se la Sf. Euharistia, pe care omenirea o are în pofida Înălțării, și slăvirea cerească a umanității lui Hristos, care stă cu trupul de-a dreapta Tatălui și ridică astfel această umanitate la cea mai înaltă stare de slăvire. Unu-

Cu toate acestea, trebuie subliniat că cel mai înalt și cel mai plin nu îl anulează pe cel inferior și preliminar, dimpotrivă, îl include în sine în virtutea unei anumite filogeneze spirituale. Dumnezeiasca Euharistie, ca și glorificarea cerească a umanității în Hristos, diferă de legătura firească a umanității lui Hristos cu neamul omenesc, în virtutea căreia, ca să spunem așa, trupul și sângele Său sunt imanente. Poate rasa pământească a lui Hristos să se stingă și genealogia Lui umană să fie întreruptă? (*)
Adevărat, Hristos a adus o nouă calitate de fiu divin a copiilor lui Dumnezeu, care nu sunt născuți din carne și sânge, ci din Dumnezeu prin apă și duh. Totuși, nici această naștere spirituală nu anulează, ci presupune nașterea naturală și viața naturală a unei persoane, deși o încununează cu harul lui Dumnezeu. Într-un cuvânt, rămâne întrebarea dacă Înălțarea lui Hristos întrerupe legătura Sa firească cu noi în ceea ce privește umanitatea, ridicând-o doar la o imagine nouă, misterioasă (în Euharistie) și cerească (în Înălțare), sau, după Înălțarea Sa. , Hristos rămâne aparținând umanității noastre pământești? Aici este necesar să se țină seama și de faptul că Maica Domnului, în Adormirea Sa și Înălțarea Sa, a fost retrasă din lume, iar odată cu Ea, parcă, s-a retras însăși natura umană a lui Hristos, pe care Ea o personifică . . Astfel, aici, parcă, se termină
*). Poate că, în această formulare a întrebării, alții vor vedea nestorianismul ascuns sau evident, împărțind naturile și izolând natura umană a lui Hristos. Dar învățătura lui Nestorie (totuși, în general,

necesită acum cea mai precisă expunere și înțelegere) nu se referă la dualitatea ambelor naturi în Hristos, ci la dualitatea ipostaselor, divine și umană, cu despărțirea lor. Autenticitatea și, ca să spunem așa, realitatea ontologică a umanității lui Hristos împotriva eutihianismului, care a dizolvat această realitate în divinitatea naturii Sale, a fost stabilită de Sinodul al IV-lea Ecumenic cu definiția sa a necontopiunii și imuabilității ambelor naturi în Hristos. .

Legătura dintre Hristos și lume este sever întreruptă, iar lanțul care a început pe pământ în genealogia lui Hristos merge la cer. Cu toate acestea, prin aceasta, umanitatea pământească nu este devastată și nu este lipsită de ceea ce constituie sursa secretă a vieții sale. Aici trebuie să ținem cont pe deplin de faptul că doar doi evangheliști au o poveste despre Înălțare, pe scurt în Marcu și mai lung în Luca (în Evanghelie și în Fapte Ap.). Evanghelia lui Matei, care tace despre Înălțare, se încheie în schimb cu făgăduința solemnă a Domnului, explicând și completând în esență ideea lui: „Și iată, Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului. Amin". (28, 20), iar la Ioan avem un indiciu al plecării la Tatăl doar în conversația de adio, dar nici nu există nicio poveste despre plecarea în Înălțare. Aceasta face să se creadă că ambele mărturii sunt într-un anumit sens echivalente și în orice caz compatibile: Domnul rămâne pe pământ până la sfârșitul timpurilor, iar El, înălțat, stă la dreapta Tatălui (*). Compatibilitatea unei șederi în cer, la dreapta Tatălui, și a unei șederi pe pământ în general, nu trebuie considerată imposibilă și contradictorie, după ce a fost deja afirmată de Biserică în raport cu sacramentul Euharistiei. Cu toate acestea, nu există niciun motiv să cronometram cuvintele Domnului despre a rămâne cu noi până la sfârșitul timpului doar la sacramentul Euharistiei și să le limităm la asta. Domnul vorbește despre aceasta: „Fă aceasta în amintirea Mea” și, prin aceasta, îi determină sensul, precum și Sf. Pavel: „De fiecare dată când mănânci pâine și bei acest pahar, moarte
♦). Același gând antinomic este exprimat și în condacul Înălțării Înălțării: „împlinindu-ne privirea și chiar unind cele cerești pe pământ, intrând în tine în slavă, Hristoase Dumnezeul nostru, n-a plecat, ci rămânând necruțător, și strigând celor ce Te iubesc: Eu sunt cu tine și nimeni nu este peste tine.

Vestiţi lucrurile Domnului până va veni El” (I Cor. 11:26). Dar nici aceasta nu dezvăluie promisiunile Domnului despre rămânerea cu noi până la sfârșitul veacului, care, la urma urmei, este a doua venire (*). Domnul este cu noi pe pământ și împreună cu acesta este la dreapta Tatălui din ceruri. „Raiul” și „înălțarea la ceruri” nu au aici sensul spațial al unui loc – cerul nu este un loc situat undeva în spațiul astronomic – ci starea metafizică de glorificare și îndumnezeire perfectă a naturii umane, care prin aceasta devine inaccesibilă. la percepția umană. Așa era deja după Înviere, chiar înainte de Înălțare. Totuși, atunci Domnul, prin voia Sa, s-a arătat ucenicilor. Și chiar și după Înălțare, El a fost apostol. Pavel, așadar, transcendența șederii Sale în cer nu implică o graniță de netrecut pentru apariția Sa pe pământ (aceasta include și apariția lui Hristos după Înălțare, păstrată prin tradiție, de exemplu, către apostolul Petru; de asemenea, icoana lui Hristos). este locul apariţiei Sale pentru o întâlnire în rugăciune

cu El * *). Astfel, Înălțarea înseamnă nu atât îndepărtarea lui Hristos din lume, ceea ce ar corespunde completei Lui dezincarnări (un astfel de gând ar constitui cea mai rea erezie), ci mai degrabă glorificarea naturii Sale umane până la îndumnezeirea deplină și mâna dreaptă a Tatăl ședinței. OMS-
♦). Unele dintre mărturiile Sf. Pavel, care uneori vorbește despre comuniunea sa cu Domnul ca și cum nu ar fi fost deloc Înălțare, în special I Cor. 15, 5-8, unde enumeră: „și până la urmă sunt în mine și cu mine, ca un fel de monstru” (prof. S. S. Bezobrazov mi-a atras atenția asupra sensului special al acestui text). Cuvintele sună la fel: „Am primit de la Însuși Domnul ceea ce v-am transmis și vouă, că Domnul Isus a luat pâine în noaptea în care a fost trădat” etc. (I Cor. II, 23-25). Pavel scrie aici ca evanghelist.
**) Vezi Icoana mea și cinstirea cazanelor. YMCA-press, Paris 1930.

Hristos care se înălță rămâne și este cu noi în toate zilele până la sfârșitul veacului, dar prezența Lui ne-a devenit inaccesibilă deja după Înviere, în timp ce El S-a înălțat, dar nu Se înălțase încă la Tatăl Său, adică nu finalizase încă glorificarea deplină a umanității Sale. Ne este și mai inaccesibil acum că această glorie a avut loc. Totuși, acest lucru se va schimba și în a doua venire, când toate semințiile pământului „au văzut și l-au mâncat pe Fiul Omului” (Mt. 24, 30). Și această „venire” nu înseamnă a veni dintr-un loc în altul, de la „cer” la „pământ”, ci o astfel de schimbare a unei persoane în care Domnul devine disponibil viziunii noastre: aceasta este o tranziție prin moarte sau un echivalent. schimbare: „nu vom muri cu toții, ci cu toții ne vom schimba dintr-o dată, într-o clipă din ochi, la ultima trâmbiță” (I Cor. 15:51). Schimbarea presupune însă unitatea, identitatea de sine a celui care se schimbă, în timp ce rămâne aceeași ființă umană, care nu este îndepărtată din lume, deși se transformă, împreună cu lumea însăși, devenind „cer nou și pământ nou. ."
De aici rezultă că Hristosul înălțat trăiește în lume cu umanitatea lui Hristos. Această viață a lui Hristos în umanitate („Eu nu trăiesc pentru acest Eu, ci Hristos trăiește în mine”) este Biserica, trupul lui Hristos. Aceasta este comuniunea spirituală, în Duhul lui Hristos, care este Duhul Sfânt, care a venit în lume la Rusalii. Acțiunea și revelarea Duhului Sfânt în oameni constă în faptul că El îl descoperă, îl realizează pe Hristos în ei: „oricine nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui” (Rom. 8, 9), „prin ajutorul a Duhului lui Iisus Hristos” (Fil. I, 19). În această lumină, devine clar acea legătură și, s-ar putea spune chiar, acea identificare a înălțării și Rusaliilor, care este o trăsătură distinctivă a conversației de adio: „mai bine

pentru tine, ca să merg, căci dacă nu Mă duc, Mângâietorul nu va veni la tine, dar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la tine” (Io. 16, 7),“ El Mă va slăvi, pentru că El va lua de la Al Meu și vă va vesti „(Io. 16, 14)”, nu vă voi lăsa orfan, voi veni la voi. Încă puțin, și lumea nu Mă va vedea, dar voi Mă veți vedea, căci Eu trăiesc și voi veți trăi” (14, 18-19). (Și această antinomie a gândirii este intensificată voit de Hristos însuși, cu privire la nedumerirea cu totul firească a ucenicilor (Io. 16, 17-18): „Vă întrebați unii pe alții că am zis: „În curând nu Mă veți vedea și Mă veți vedea din nou” (16, 19. În esență, înțelegerea Înălțării ca îndepărtare de lume este deja negata aici (deși în același timp se spune antinomic despre părăsirea lumii: „Am

venit de la Tatăl și am venit). în lume, iar iarăși las lumea și mă duc la Tatăl” (16 28), mai mult, această înlăturare este biruită prin venirea barcagiului și prin ea prin general cu Hristos. Deci, ascendent, deși există îndepărtarea a lui Hristos de la semnificația umanității sale slăvite până la inextricabilitatea sa a lui în Mire, dar nu este înlăturarea lui de mirarea lui.totul în sensul prezenței Sale în el spiritual, în Duhul Sfânt, prin al treilea post.Această prezență. este chiar mai imediată decât prezența trupească, căci nu este limitată de spațialitate și de modul de ședere: „Duhul respiră unde vrea și îi auzi glasul, și nu Tu știi de unde vine și unde merge: așa că este cu oricine este născut din Duhul” (Io. 3, 8). Totuși, această prezență spirituală nu se limitează nici la prezența lui Hristos în lume după Înălțare: există și înfățișarea Sa trupească, deși misterioasă, euharistică. Dar este singurul și complet

ce? Iată o întrebare care de obicei nici măcar nu se pune, dar ne confruntă cu toată forța atunci când ochii ni se deschid la sensul lui Io. 19, 34.

Domnul rămâne în lume nu numai spiritual, și nu numai euharistic, ci și prin sângele Său, împreună cu apa vărsată din coastă, prin umanitatea Sa, parcă împărțită pe cruce: ea a înviat, s-a transfigurat și s-a înălțat la cerul să stea la dreapta Tatălui în nedespărțirea postului lui Hristos nou, dar ea a rămas în lume, pe pământ, ca sângele și apa vărsate. Cum trebuie, deci, înțeleasă această împărțire a umanității unice și indivizibile a lui Hristos? Teologia nu are conceptele și termenii potriviți pentru a exprima această gândire dogmatică. Acest lucru este destul de firesc, pentru că această întrebare nu a apărut niciodată înaintea lui. Desigur, în același timp, este necesar să lăsăm deoparte pentru totdeauna orice gând despre împărțirea fizică sau cantitativă a naturii umane a lui Hristos, corporalitatea Sa animată. Cu toate acestea, rămâne destul de posibil să ne gândim la un fel de unitate dinamică duală a prezenței umanității lui Hristos în cer și pe pământ. Ideea dogmatică a unei astfel de dualități sau duble prezențe a fost deja acceptată în teologia ortodoxă (și catolică), și anume în doctrina praesentia realis euharistică: conform credinței Bisericii, Domnul este prezent „cu adevărat, efectiv și esențial (vere, realiter, essentialiter)” în St. Dar, stând necruțător în ceruri la dreapta Tatălui, iar această prezență are loc pe mai multe altare în același timp și, mai mult, este raportată în comuniune fiecărui credincios (*).
*). Antinomia acestei inseparabilitate-separabilitate se exprimă clar în cuvintele rostite de preot în timpul fragmentării Sf. miel: „mielul este frânt și împărțit

Ideea unei împărțiri dinamice a naturii indivizibile a lui Hristos în Euharistie poate fi extinsă la acest caz, în chestiunea șederii lui Hristos pe pământ în sângele și apa Sa vărsată, în ciuda Înălțării Sale de pe pământ. Acest gând nu afirmă mai mult decât ceea ce este cuprins în dogma euharistică: și anume, că șederea lui Hristos în cer nu este un obstacol în calea șederii lui Hristos în lume, și această separare a indivizibilului, această combinație a transcendenței și imanenței. a lui Hristos în lume, are loc tocmai în Ajun. Charistia . Între prezența lui Hristos în sângele Euharistiei, precum și non-euharistic, Golgota, cruce, există o diferență doar în ceea ce privește imaginea acestei prezențe, adică modală, nu esențială. Și în virtutea acestei

posibilități deja consacrate de a depăși Înălțarea în Euharistie, putem afirma o altă modalitate de depășire , tocmai prin împărțirea umanității lui Hristos, exprimată în exterior prin faptul că trupul Său a fost îngropat, înviat și înălțat, dar sângele și apa aparținând trupului Său pământesc au rămas și rămân în această lume, așa cum au locuit în ea în timpul vieții Sale. Și în ei și prin ele, El însuși rămâne pe pământ cu umanitatea Sa, în virtutea umanității Sale deja inseparabil legată de spiritul Său („duh, apă și sânge”). La urma urmei, dacă, conform credinței ferme a bisericii, trupul Domnului, chiar și în moartea sa, a păstrat o legătură cu spiritul Său divin, atunci aceeași trebuie să fie extinsă și asupra sângelui și apei care s-au revărsat din coaste. Ele nu pot fi considerate ca excreție din organism, din cauza metabolismului, revenind
Al lui Dumnezeu, spulberat și nedespărțit, mereu otrăvitor și dependent de nimeni.

al meu pentru lume, ci ca însuși viu și în moarte corporalitatea nemuritoare a lui Isus.
Astfel, ajungem la concluzia neașteptată că Hristos, după ce S-a înălțat la cer, a părăsit lumea și s-a îndepărtat de ea, rămâne în ea în sângele și apa Sa, de altfel, nu în mod tainic (ca în elementele euharistice), deși este invizibil. pentru om, invizibil pentru ochii lui, în secret, totuși esențial și real. Hristos, prin puterea întrupării Sale și a intrării Sale în lume, rămâne pe pământ, nedespărțindu-se de noi, deși nu mai este după chipul Său personal, evident și accesibil tuturor, ci în umanitatea Sa pământească. În sânge și apă, Hristos rămâne cu noi pe pământ și nici Învierea, nici Înălțarea în slavă nu i-au luat această ședere. Această ședere nu este o taină, care, cu tot misterul ei, este totuși întotdeauna cunoscută, fiind îngrădită într-un anumit loc și într-un anumit timp, ci este o taină, o taină sacră, mare, divină a lumii, comoara, sfințenia ei. , slava ei, SFÂNTUL GRAAL.
Această taină se păstrează și se dezvăluie în viața Bisericii și nu numai în trecut, ci și în prezent și viitor. Nu este deloc surprinzător dacă, nefiind cuprins până acum în conștiința teologică și dogmatică, a trăit doar în prevestiri vagi ale legendei și poeziei creștine, în care mitul sacru era ascuns de atacurile imaginației umane, visele romantice. Dar la timpul stabilit, ea poate intra în conștiința lumii creștine și atunci altarul lui Monsalvat se va lumina cu lumină cerească și va conduce popoarele către Hristos care va veni. Întreaga lume este Sfântul Graal, pentru că a luat în sine și conține sângele cinstit al lui Hristos și apa Lui, este un pahar de sânge

și apele lui Hristos, el s-a împărtășit din ele în ceasul morții lui Hristos. Și le ascunde în sine. O picătură din sângele lui Hristos a căzut pe capul lui Adam și l-a răscumpărat, dar tot sângele și apa lui Hristos, vărsate în lume, l-au sfințit. Ei au făcut din el un loc al prezenței puterii lui Hristos, l-au pregătit pentru viitoarea schimbare la față, pentru întâlnirea venirii în slava lui Hristos. Lumea nu a fost lipsită de prezența lui Hristos („Nu vă voi lăsa orfani” Io. 14:18) și nu este străină de El, ea Îl poartă în sine, trăiește prin puterea lui Hristos. Lumea a devenit a lui Hristos, pentru că este deja Sf. bol, St. Graal. El a devenit indestructibil și nepieritor, căci în sângele și apa lui Hristos a primit puterea nestricăciunii, care se va

manifesta în transfigurarea lui la față. Lumea este deja paradis, pentru că a crescut „pomul binecuvântat, pe care Hristos a fost răstignit”. Acest presentiment al mântuirii lumii a fost exprimat în legenda Graalului, conform căreia prezența Graalului (după unele legende, o piatră prețioasă din paradis) face minuni în natură, dă hrană minunată (prin urmare, Iosif de Arimateu- cerul timp de 40 de ani într-o temniță poate rămâne fără hrană), în general conține în sine puterea care transformă natura în paradis, făcând-o carne sfântă. Această putere supranaturală a naturii îi conferă umanitatea divină, o face tot trupul lui Hristos. Înfăptuirea acestei răscumpărări a naturii va fi acțiunea Duhului Sfânt în transfigurarea lumii, care a primit deja putere pentru sine la Rusalii (prin urmare, asupra icoanelor străvechi ale pogorârii Duhului Sfânt, figura alegorică a este înfățișată și lumea, cosmosul). Astfel, se poate spune că lumea, după ce l-a primit pe Hristos în sine, cuprinzându-L trupul și purtându-L în sine, și-a păstrat corporalitatea atât după moartea Sa, cât și după învierea Sa odată cu înălțarea. Și această umanitate a lui Hristos trăiește invizibil în lume și

îl transformă în interior într-un cer nou și un pământ nou (*). Revărsarea sângelui și a apei lui Hristos are, în plus, nu numai o semnificație apocaliptică, ci și euharistică. Aici există o analogie directă cu Cina cea de Taină: acolo Domnul Însuși, fiind printre ucenici în trupul și sângele Său, i-a împărtășit pe ucenici cu trupul și sângele tainic, prin schimbarea pâinii și vinului în ei. Și acum trupul și sângele euharistic se dăruiesc și prin schimbarea pâinii și vinului, dar însuși sângele și apa lui Hristos sunt în lume. Mai mult, desigur, între sacramentul Euharistiei și sângele și apa vărsată a lui Hristos, există și o anumită identitate, care este indicată în simbolismul proskomediei (vezi mai sus). Substanța lumii, care s-a dovedit vrednică să primească sângele și apa lui Hristos, este și ea demnă de transformarea tainică a elementelor sale în Euharistie. Deosebit de remarcată aici este acea trăsătură în simbolismul Euharistiei că vinul pentru Sacrament este dizolvat cu apă („sfânta conjuncție”), în amintirea sângelui și a apei care s-au revărsat din coasta lui Hristos. Prin urmare, nu numai vinul (sângele pământului), ci și apa se transformă în sângele cinstit al lui Hristos.

♦). Revărsarea de sânge și apă din coasta lui Hristos nu are încă o viziune corespunzătoare în liturghia ortodoxă (cu excepția mențiunii simbolice în rangul de proskomidia și referințe trecătoare în legătură cu patimile lui Hristos). Ritualul catolic are o sărbătoare specială la 1 iulie: sărbătoarea sângelui cinstit al lui G. n. IX (înființat cu ocazia victoriei cu ajutorul trupelor franceze în 1849 asupra revoluției, în timpul căreia papa a fost expulzat din Roma). În cântări speciale, se cântă revărsarea de sânge și apă, fără o explicație dogmatică specială, cu excepția ideii generale a mântuirii în sângele Său. O sărbătoare specială a revărsării sângelui și apei lui Hristos în lume în liturghia ortodoxă este cea mai potrivită în legătură cu înălțarea universală a crucii, atunci când Evanghelia este citită tocmai despre acest eveniment sau, și mai bine, se pune pe ea. o zi de sărbătoare, 15 septembrie). Cu toate acestea, sensul dogmatic al acestui eveniment nu trebuie dizolvat și absorbit de sărbătoarea crucii, ci trebuie subliniat.

Desigur, vinul, ca lichid, conține în orice caz umiditate. Dar în „Sf. conexiune”, apa intră atât ca element euharistic special și, ca atare, este evident schimbată (deși acest lucru nu este exprimat într-o proclamație euharistică specială, deoarece atunci când se binecuvântează paharul, se spune pur și simplu: „paharul, așadar, acest lucru cel mai de preț sângele Domnului” etc.). În conformitate cu simbolismul proskomediei, sângele euharistic este plasat în paralel direct cu revărsarea Golgotului a „sângelui și apei” lui Hristos. Aici, însă, avem doar simbolism alegoric. Mult mai semnificativ și mai semnificativ este faptul că, după rânduiala Liturghiei Ortodoxe, la sângele euharistic după transpunerea Sf. cadouri, înainte de împărtășire, se adaugă apă fierbinte - „căldură”. Cum este posibil acest lucru? Cum ar trebui să înțelegem acest amestec al substanței naturale a apei cu sângele lui Hristos? Interpretarea alegorică, exprimată în cuvintele (*) pronunțate în același timp, nu dă încă un răspuns la întrebarea principală. Se poate găsi doar în considerarea că apa amestecată cu sângele euharistic este deja sfințită, ca substanță naturală, prin revărsarea apei din coasta Mântuitorului. Ea a devenit părtașă cu apa Lui și, prin puterea acestei participări, i se permite să se amestece cu sânge cinstit. Și același sens al apei este indicat și de ritul proskomedia prin amestecarea apei cu vinul în unire sfântă. O considerație similară poate fi exprimată nu numai cu privire la apă, ci și la vin, în măsura în care nu este direct substanța euharistică. Nu doar apa sub formă de căldură, ci și vinul se amestecă cu Euharistia divină, tocmai

*). „Căldura binecuvântată a sfinților Tăi” și „căldura credinței pline de Duhul Sfânt”.

la liturghia darurilor preasfințite, unde mielul, beat cu sânge și, în consecință, cu sânge cinstit, coboară în combinația de apă și vin (mai mult, această combinație în sine nu este considerată Euharistie: dacă preotul slujește singur). , atunci el, împărtășindu-se, nu bea din pahar, după instrucțiunile slujitorului, înainte de a consuma sfintele daruri, astfel încât conținutul din pahar să fie echivalat pentru el, parcă, cu „căldura”). . Aici există o combinație a elementelor vinului și apei, cu substanța euharistică, care își are baza în revărsarea preliminară de sânge și apă din coasta lui Hristos în lumea naturală. Această revărsare are și un alt sens euharistic. Euharistia este o jertfă identică cu cea a Golgotei, dar nu este repetarea ei și nu-i încalcă unicitatea și unicitatea, deși în ea avem manifestarea repetată a acestei jertfe pentru noi (și în acest sens, ca a fost, repetarea ei). În această unicitate a obiectivului și a pluralității sale pentru noi subiective, nerepetabilitate și repetabilitate, există un fel de antinomie a teologiei euharistice, care uneori eșuează în încercările de a o raționaliza și înlătura în zadar. Relația dintre Jertfă și victime, Golgota și altare, nu este temporal-locală, ci dinamică, - se bazează pe pretutindeni - și mereu - prezența lui Hristos în fiecare moment al vieții Sale pământești. Jertfa Golgotei, oferită o dată la timp și într-un anumit loc, este deja oferită întotdeauna, pentru că momentul dat de timp trăiește în veșnicie, are toată puterea ei și, prin urmare, semnificația în vecii vecilor. Aceasta stă la baza repetării sale simbolic-reale în timp, ca o amintire: „Fă aceasta în amintirea Mea”. Dar această amintire nu include

doar traducerea lui St. daruri cu despărțirea jertfă a trupului și sângelui (însemnând moartea lui Hristos) și jertfa lor, dar și revărsarea de sânge și apă pe Golgot, care, de asemenea, odată împlinită, își păstrează puterea pentru veșnicie. Și nu este împărtășirea (corespunzând consumului de carne de jertfă din Vechiul Testament), ci tocmai revărsarea sângelui de jertfă, care este un moment esențial în jertfa Vechiului Testament. În special, referitor la jertfa pentru păcat, legea stabilește: „și preotul uns să pună sângele vițelului și să-l aducă în cortul întâlnirii, iar preotul să-și înmuie degetul în sânge și să stropească sânge de șapte ori înaintea Domnului, înaintea perdelei locașului sfânt și preotul va pune sângele (vițelul) înaintea Domnului pe coarnele altarului de tămâie mirositoare, care este în cortul adunării, și restul sângelui . din vițel va fi turnat la picioarele altarului arderilor de tot, care se află la intrarea în cortul adunării” (Lev. IV, 5-7, 16-18, 25, 30). Același lucru este mai solemn săvârșit în ziua curățirii în spatele vălului, unde marele preot intră cu sânge (Lev. XVI, 14-15, Ex. XXX, 10). Și tocmai acest simbolism al jertfelor reprezentative îl explică epistola către Evrei în aplicarea ei la jertfa ispășitoare a lui Hristos: „Hristos, marele preot al lucrurilor bune care vor veni... nu prin sângele țapilor și al viţeilor, ci prin propriul Său sânge a intrat odată în sanctuar şi a obţinut răscumpărarea veşnică” (Evr. 9, 11-12). Dacă Euharistia, ca sacrament al împărtășirii, este o „amintire” a Cinei celei de Taină, atunci, ca jertfă, este o „amintire” a Golgotei și revărsarea jertfei de sânge și apă din partea Mielului. . Acest lucru este simbolizat de locul deja marcat al proskomediei, iar în simbolismul liturghiei, sângele Euharistic și Golgota, deoarece

diferă în funcție de scop (cum ar fi împărtășirea și jertfa), ele nu diferă material în Sf. pahar, ca Sângele lui Hristos *).

Revărsarea sângelui și a apei din coasta lui Hristos dă în simbolismul Euharistiei o bază specială pentru semnificația ei sacrificială, o întărește cu „amintirea” corespunzătoare. Datorită acestui fapt, Euharistia devine nu doar o repetare comemorativă a Cinei celei de Taină, ci și acțiunea Golgotei, sângele (și apa) din Sf. paharul nu este doar sângele dat spre împărtășire de către Hristos la Cina cea de Taină pe fețele apostolilor întregului creștinism, ci și sângele de jertfă al răscumpărării (această unitate dublă din legenda Sfântului Graal este simbolizată prin faptul că paharul Cinei celei de Taină, care s-a dovedit a fi în mâinile lui Iosif din Arimateea, a fost și un vas, în care a primit sângele cinstit care a revărsat din rană).

Ideea că sângele jertfelnic al lui Hristos, vărsat din coastă împreună cu apă, aparține acestei lumi a noastră și rămâne în ea, se dezvăluie, în continuare, în aplicarea sa nu numai la sacramentul Euharistiei, ci și la misterul întregii vieți omenești, întregii istorii omenești, până la „liturghie” (la cauza comună) templu și extratemplu, lume. Sângele și apa, conform celor de mai sus, este umanitatea Domnului Isus, suflet și trup, despărțite de natura Sa umană indivizibilă, dar și nedespărțită de El. Aceasta este umanitatea Lui care rămâne pe pământ și în uniune cu umanitatea noastră. Aceasta este în curs de desfășurare *). Rugăciunea liturghiei (înaintea epiclezei) evidențiază clar acest moment de „pomenire” a Golgotei și (legat cu el de împlinirea mântuirii noastre: „amintirea, așadar, de această poruncă mântuitoare (întemeierea Euharistiei) și de toate asta a fost despre noi: crucea, mormântul, duminica de trei zile, înălțarea la ceruri, scaunul din

dreapta, a doua și glorioasa revenire.” În Liturghia latină din ofertoriu și în consecratio, în special în rugăciune. Unde et memores.

pe pământ viața Domnului care s-a făcut om după Înălțarea Sa și în ciuda ei. Acesta este Hristos în umanitatea Sa, cu umanitatea Sa. Dezvăluirea acestui gând trebuie să fie precedată de o considerație teologică. În cercul bisericesc, ideea unei repetări a amintirii, a intrării în forță a evenimentelor vieții pământești a lui Hristos, este general acceptată. Totodată, se înțelege ca o premisă generală că evenimentele din viața lui Hristos, odată împlinite, păstrează această putere a împlinirii lor în timp, pentru viața omenirii. Aceasta este ideea care stă la baza înțelegerii realiste a sacramentului Euharistiei ca „repetiție”, mai exact, identificare cu Cina cea de Taină și Jertfa de pe Golgota. Aceeași idee stă la baza semnificației realiste, desăvârșite, a sărbătorilor Domnului și a Maicii Domnului, „a douăsprezecea”. Intrăm în puterea acestor evenimente și bucuria lor așa cum intrăm în tristețea Săptămânii Mare și în puterea ei. Serviciile noastre divine nu sunt o reprezentație teatrală, lipsită de puterea realității și care conține doar o amintire ideală, nu, ele sunt însăși realizările pentru noi. În ei suntem contemporani ai vieții pământești a lui Hristos, ea intră în propria noastră viață. Ea a avut loc nu numai pentru un cerc restrâns de oameni care L-au văzut cu ochi trupești, ci are loc pentru întreaga umanitate a lui Hristos din Biserică („fericiți cei care nu au văzut și nu au crezut.” Ioan 20:29). Dar, într-un mod ciudat, acest gând, care are un conținut dogmatic destul de cert, nu este adus la deplin realizare. Se limitează doar la acele aplicații fragmentare care sunt date de așa-numitul an bisericesc. Nu se răspândește

Este luată pentru întreaga viață a întregii omeniri, deși Domnul Însuși o explică astfel, căci El mărturisește în cuvântarea despre Judecata de Apoi (Mt. 25) că El trăiește în fiecare om și în toată omenirea. Când El a trăit în zilele venirii Sale pământești, doar o parte nesemnificativă a lumii de atunci L-a văzut și L-a cunoscut și nici Roma, nici Grecia, nici întreg universul din acea vreme nu au bănuit măcar de existența Lui. Și totuși pur și simplu nu știau ce li se întâmplă: pentru că ceea ce s-a întâmplat în Palestina s-a întâmplat în ei și pentru ei, precum și pentru întreaga lume. Soarele „șternit” și pământul „tremurător” au simțit evenimentul Golgotei și s-au dovedit a fi mai receptivi la oameni, dar adevărata putere a evenimentului nu a scăzut din aceasta. „Marele tigaie a murit”, se plângeau idolii umani, „lumea a devenit împărăția lui Hristos și prințul acestei lumi a fost izgonit din ea, deși a zăbovit în ea până atunci. La fel, noi, care nu L-am văzut și nu L-am cunoscut pe Domnul, nu ne aflăm în altă poziție decât aceștia dintre contemporanii Săi, în acest sens suntem contemporani ai Lui, umanitatea noastră cu timpul ei aparține deja umanității Sale. Și acest lucru trebuie înțeles chiar și despre umanitate chiar și înainte de Hristos, pentru că și ea este părtașă la puterea răscumpărătoare a Întrupării. Teologia percepe uneori exagerat de unilateral ideea că Domnul părăsește lumea în Înălțare, fără a ține seama de cuvintele Sale despre a rămâne cu noi până la sfârșitul lumii. Ea nu realizează suficient în construcțiile sale ideea că umanitatea lui Hristos, ca noul Adam, este întreaga umanitate, adică umanitatea fiecăruia dintre noi și a tuturor în agregat. Cunoscuta zicală: homo

sum et nihil humani a me alienum esse puto, trebuie înțeleasă nu numai în sensul de apartenență la vechiul Adam - homo, ci și la noul Adam - Hristos.

o sută, - nu numai la naturală, ci și la umanitatea lui Hristos. Îndepărtarea lui Hristos din lume în Înălțare, care se referă la glorificarea naturii Sale umane, dar nu la desființarea ei, nu distruge unitatea sau legătura dinamică a lui Hristos cu umanitatea Sa. Numai prin puterea ei se poate spune: „Eu nu trăiesc pentru asta, ci Hristos trăiește în mine”. Și, în consecință, trebuie să facem următorul pas în concluzie și să spunem că și acum Hristos este pe pământ în umanitatea Sa *), cel puțin pe aceeași bază generală ca și El în celebrarea Bisericii. Desigur, această ședere este ascunsă, este misterul lui Dumnezeu, inaccesibil oamenilor, dar totuși deja revelat și fiind revelat acestora. Dar creștinii ar trebui să-și amintească mai bine cuvintele Domnului cu tot realismul lor infinit: „Fiindcă nu (ai făcut) aceasta unuia dintre cei mai mici dintre aceștia, nu Mi-ai (făcut) Mie” (Mt. 25 , 45, 40). mier de asemenea M. 10:40 Luca. 9, 48; 10, 16; Io. 13.20).
Pentru acest gând dulce și uimitor că Domnul este mereu pe pământ cu umanitatea Sa, Io oferă o bază dogmatică directă. 19:34, mărturisită atât de solemn despre adevărul ei de către evanghelist ca fiind o cuvântare deosebit de importantă și semnificativă. După cum sa explicat deja mai sus, revărsarea de sânge și apă înseamnă, într-un anumit sens, împărțirea umanității lui Hristos.
*) Prin urmare, versul poetic:
Voi toți, pământ drag, Într-o formă sclavă, Împăratul Cerurilor a ieșit binecuvântând
poate fi înțeles ca dovada unei realități, și nu doar ca libertate poetică, la fel de exact ca cuvintele cu drepturi depline ale clerului, cu care se salută la liturghie: „Hristos este în mijlocul nostru”, - „Și el este și va fi”.

urla. Combină a fi pe pământ, în St. Graalul – în plus, păzitorul Graalului, sau chiar Graalul însuși, ca un vas al sângelui lui Hristos, este însăși omenirea – și trecerea prin moarte, înviere, înălțare și ședința la dreapta Tatălui. Revărsarea de sânge și apă este o dovadă clară, tangibilă a prezenței lui Hristos pe pământ în ei, neîncetarea călătoriei Sale pământești, dar continuarea ei: „Iată, Az, eu sunt cu tine în toate zilele până la sfârșitul vârstă."
Acest adevăr al șederii lui Hristos pe pământ, inseparabilitatea Sa de omenire, este o nouă dovadă a iubirii lui Dumnezeu pentru omenire. Această iubire este revelată aici ca o Golgota continuă, ca compasiunea lui Hristos pentru umanitate în Golgota ei umană. În viața personală a lui Hristos este integrată toată viața umană, iar în suferința Lui toată suferința umană. Doctrina teologică a mântuirii conține, printre altele, ideea că în noaptea luptei din Ghetsimani Domnul nostru a câștigat spiritual, a suferit și a supraviețuit tuturor păcatelor omenești și a împărtășit toată suferința omenească printr-o ispravă gratuită: „nu a Mea, ci voia Ta să se facă, Mâhnirea Lui a fost atot-durere, suferința Lui a fost atot-suferință. Pe Golgota, El a acceptat această atoate întristarea și toată suferința până în adâncul părăsirii lui Dumnezeu în moarte ca pe propria Sa soartă: „Eu am fost făcut” (10.19, 30). Dar dacă înțelegem Cina cea de Taină și moartea Golgotei

ca pe un eveniment permanent, care își manifestă puterea pentru noi în sacramentul Euharistiei, atunci putem vedea și în necazul Ghetsimani și suferințele Golgotei doar un singur eveniment, smulgându-l din tot timpul și cursul său, și în el și din viața noastră? Și, desigur, nu sunt epuizați de această temporalitate, dar aparțin tuturor timpurilor

Schimbare. Dacă ne închinăm lui Hristos suferind, atunci această cinstire se referă nu numai la rememorarea istorică, analogă cu amintirile evenimentelor din viața unor oameni sau popoare individuale, ci la o anumită realitate supratemporală. În viața pământească a Domnului nu este loc deplasarea unui moment de timp cu altul, care are loc în viața noastră umană, dar toate se combină și nici măcar nu este desființat în plinătatea realității. Și cum rămâne El, după mărturia cântării bisericești: „în mormântul cărnii, în iad cu un suflet ca Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe tron cu Tatăl și cu Duhul", la fel, fiind în cer, la Înălțare, Domnul rămâne pe pământ în sânge și apă vărsată din partea Lui. Viața noastră participă la viața Lui în umanitatea Sa, suferințele noastre în suferințele Lui... Misterul Golgotei continuă invizibil în lume. Acest gând este teribil și uimitor în semnificația sa, dar este dulce și înălțător în consolarea sa. Ne pune cu adevărat în fața lui Hristos, face prezența Lui să nu fie îndepărtată și abstractă, ci apropiată și concretă. Hristos a luat asupra Sa păcatul lumii și întristarea ei, El răspunde suferinței omului cu propria Sa suferință, El, Dumnezeu, astfel plătește pentru lucrarea Sa de a crea lumea pentru dragostea creației. Dumnezeu sa fie cu noi!
Vă dedic acest minunat, acest sfânt, acest îngrozitor și ciudat, acest gând mântuitor vouă, poporului rus suferind, pentru că nu sunteți singur în suferințele voastre, Hristos care trăiește în voi suferă împreună cu voi. Golgota ta este Golgota Lui, cu sângele tău sângele Lui este vărsat. Acesta este secretul suferinței tale, sensul și justificarea, pentru că suferința umană

există și suferința lui Hristos. Când ochii omului se vor deschide în Ziua Judecății, va fi clar că, dacă Dumnezeu a îngăduit o asemenea suferință și întristare, atunci în toată măsura dragostei Sale pentru umanitate, pentru poporul suferind rus, Hristos a primit-o împreună cu Mama Sa care suferă și plânge. Iar dacă suferințele lui Hristos sunt o patimă mântuitoare, calea spre slavă și înviere, atunci suferințele tale și alegerea ta ca jertfă pentru păcat și greșelile istoriei sunt o patimă mântuitoare, care duce la slavă. Nu ești singur în întristarea ta, Hristos este cu tine, dar El vorbește despre Sine în suferință: „Nu sunt singur, pentru că Tatăl este cu Mine" (Io 16, 32). Acest gând este marea și singura consolare și justificare a soartei poporului rus. În sângele și apa turnate din coastă, această întristare se stinge, se spală aceste răni, se revarsă lumină și viață.
Această viață a lui Hristos în umanitatea Sa, Golgota în curs de desfășurare, intră în lucrarea Sa de răscumpărare. Dragostea lui Dumnezeu pentru om s-a împlinit nu numai în jertfa Golgotei, ci se înfăptuiește și în viața Sa cu el, pe calea Sa de Cruce. Hristos este în slavă în ceruri, dar și cu noi pe pământ. Și Golgota Sa rămâne nu mai puțin decât Nașterea Sa și duminica glorioasă. Nimic din viața lui Hristos nu a devenit trecut pentru omenire, Hristos a luat asupra Sa greutatea păcatului omenesc și a chinului întristării omenești, nu

numai în întregime, în întristarea Ghetsimani și în suferința Golgotei, ci și în toate lor. compoziţie diferenţiată, în viaţa omenirii. Iubirea lui Dumnezeu pentru lume, îngăduința divină față de ea nu a fost epuizată de acceptarea unică și supratemporală a durerii și păcatului ei, ci se dezvăluie și în procesul temporal. Întruparea l-a făcut pe Dumnezeu-Omul părtaș la toată viața umană (o dată

este diferit pentru fiecare persoană în parte), în iubirea Lui suferintă se întrupează toată viața umană. Desigur, acest lucru nu trebuie înțeles în sensul de milă sentimentală filantropică sau umanistă pentru orice suferință, care, dimpotrivă, este cea mai mare binecuvântare pentru om, ci în sensul compasiunii față de umanitate pe calea ei de cruce către înviere. . „Ne închinăm Crucii Tale, Stăpâne, și slăvim Sfânta Ta Înviere."
Sângele și apa care s-au vărsat din coastă și au rămas în lume sunt garanția și tăria acestei șederi a lui Hristos cu umanitatea Sa *), semnificând prin aceasta - în împlinirea propriei Sale mărturii în chestiunile Judecății de Apoi, că El El însuși trăiește în umanitatea suferindă. Învierea, în slavă Înălțarea din lume și de-a dreapta Tatălui, această zi este unită cu a fi în lume până la sfârșitul veacului și cu milă de omenire și până la sfârșitul veacului: b toți în toți " (I Cor. 15:28).
Dar sângele și apa, viața umană a lui Hristos, rămâne în umanitatea Sa nu numai ca o iubire plină de compasiune, ci și ca o putere.
♦). Se poate ridica întrebarea: cum ar trebui să înțelegem atitudinea lui Hristos față de umanitatea care a trăit înainte de întruparea Sa și nu este, așa cum ar fi, lipsită de iubirea co-suferitoare a lui Hristos? La această întrebare se poate răspunde în funcție de sensul doctrinei generale a semnificației jertfei ispășitoare pentru omenirea Vechiului Testament. Lucrarea Noului Adam se extinde la întregul Adam al Vechiului. La fel, iubirea plină de compasiune a lui Hristos, în așteptarea ființei umane împlinite, dar împreună și în împlinirea ei, deja din timpuri imemoriale în planul pre-etern al lui Dumnezeu („mielul lui Dumnezeu, junghiat înainte de crearea lumii "), îl însoțește în toate momentele existenței sale, până la întruparea i a lui Hristos precum și după el. Aici (ca și în teologia euharistică) trebuie amintit că pentru Dumnezeu Însuși nu există limite de timp pentru acțiunea Lui, deși este stabilită în timp.

a lui Hristos cu eficacitatea sa *) în istoria omenirii, „biserica invizibilă" fiind zidită în vizibil: Sf. Graalul societății umane. Puterea lui Hristos acţionează în lume prin puterea Rusaliilor: Duhul Sfânt îl descoperă pe Hristos trăind cu har în omenire. Dar puterea lui Hristos rămâne în umanitate și natură, în mod imanent, prin însuși faptul Întrupării lui Dumnezeu, prin percepția Sa asupra naturii umane și prin prezența în lume a acestei umanități în vărsarea sângelui și a apei lui Hristos. Dacă, după venirea lui Hristos în lume, „pacea cea mare a murit" și toată natura s-a schimbat, comunicând cu umanitatea lui Hristos, atunci omenirea însăși s-a schimbat, tocmai în firescul ei. Ea a primit noi forțe, noi impulsuri pentru a construi Împărăția lui Dumnezeu nu numai în noi, ci și în noi, printre noi, εντός ήμών, și, mai mult, întreaga umanitate, atât aparținând, cât și neaparținând conștiinței (dar cumva aparținând deja în cei) la Biserică. Ideea unei realizări umane comune, o „cauză comună", **) „progres", un oraș al lui

Dumnezeu pe pământ, care nu este deloc în contradicție cu ideea unui Ierusalim Ceresc, se aprinde în umanitatea, dimpotrivă, există un „loc” pământesc pentru ea, o corelație istorică pentru escatologie. Aceasta este ideea prezisă de profeți și proclamată de Văzător despre împărăția de 1000 de ani a lui Hristos pe pământ. Nu este nevoie să fii stânjenit de aparentul naturalism ♦♦*) al acestei idei, căci este inerentă însăși doctrinei întrupării lui Dumnezeu și asumării naturii umane de către Hristos.

·). „Impulsul lui Hristos” — Cristus-hnpuls, în cuvintele antroposofilor.

♦). Această idee ar putea servi drept unul dintre fundamentele teologiei lui Theodorov a „cauzei comune”, care încă lipsește.

♦). Nu teologia Sf. Atanasie cu doctrina lui γάρρ,αχου τή{ άδαυ«β(«{.

în general, despre recuperarea și restaurarea acestuia. Plenitudinea Întrupării include eficacitatea ei în natură (după cum o demonstrează miracolele lui Hristos și mișcările de răspuns ale lumii naturale: steaua Betleemului, eclipsa de soare și întunericul la ora crucificării, un cutremur etc. .). Este absolut imposibil să permitem naturii umane, ca atare, să rămână surdă și indiferentă față de faptul că este percepută de Dumnezeu-omul. Și dacă acceptăm fără îndoială această acțiune a ei în raport cu toată natura extra-umană în demonismul și păgânismul ei bazat pe ea („pentru idoli, netolerând puterea Ta, mizerie”), atunci trebuie să acceptăm acest lucru și în raport cu natura umană. . Aceasta din urmă este vindecată prin întruparea lui Dumnezeu din interior, organic, parcă prin noua ei creație, care se va descoperi în puterea și slava ei sub „cerul nou” pe „pământul nou”. Sângele și apa din partea lui Hristos în lume este scârțâitul lumii, inviolabilitatea ei. Fals este naturalismul care se opune creștinismului și prin aceasta devine anticreștin, dar există și naturalismul creștin, ineradicabil în creștinismul însuși. Negarea lui este deja maniheism, care se prelinge ici și colo în versiuni pseudo-creștine ale ascezei. Obsesia demonică a naturii („pana cea mare”) și-a pierdut puterea după întruparea lui Hristos, duhurile răutății din ceruri (Efeseni 6, 2: ίντοΐς επουρανίοις) — împreună cu „prințul puterii văzduhului”. ” (Toi ■Λίρος: 2,2) sunt alungați din natură și se limitează la regiunea exterioară „sub cer”, având acces la natură doar prin om, prin seducția sa. „Antihristul” cu semnele sale false este încă un om, deși este înșelat de Satana, de aici și puterea „fiarei” asupra

generație, dar „numărul ei este numărul unui om”. (Apoc. 13:18) Puterea umană, naturală a omului, puterea lui asupra naturii, pe care o primește în istoria sa prin puterea exorcizării săvârșite în întrupare, nu poate fi considerată străină sau chiar ostilă „impulsului” creștin. în istorie, dimpotrivă, și aceasta este o dezvăluire un om a umanității sale, care este și natura umană a lui Hristos. Prin urmare, „reglementarea naturii”, despre care Fiodorov vorbește ca fiind o „cauză comună” creștină, este o chestiune, deși în sine nu este încă plină de har, ci creștină. Ea aparține plinătății omenirii, care este umanitatea lui Hristos, este deja puterea mântuirii care se realizează. Desigur, este pervertit de păcătoșenia omului, dar când acesta din urmă este biruit de har, atunci această reglementare în sine devine o comunitate creștină plină de har, ecleziastică. Sfântul Graal, sânge și

apă, perceput și păstrat de natură și umanitate în sânul său, deși invizibil și invizibil, este arcul sacru al Noului Testament, gajul și stindardul, sfințirea vieții noastre umane, împlinirea vieții noastre umane. istorie. Nu mai este un spectacol zadarnic și trist al victoriei întunericului și al împărăției lui Antihrist, ci este plin de triumf tragic, precum lupta umanității lui Hristos pentru această umanitate adevărată cu prințul acestei lumi, duhurile lui. răutatea în locuri înalte și elementul păcatului care trăiește în natura umană creată. Dar aceasta nu este înfrângere, ci victorie, nu golul eșecului, ci plinătatea cauzei comune, construcția pământească spre cer. Hristos este Dumnezeu-Omul, DAR Omul este și Dumnezeu (άνδοωπο - δέος, așa cum a fost numit inițial în scrierea patristică). Istoria pământească nu este corupție (cum a fost calomniată de o falsă mamă creștină

niheism), dar creativitatea este participarea umanității noastre, care este deja umanitatea lui Hristos, la lucrarea mântuitoare divino-umană. Ea, această creativitate, nu este o idilă, ci o tragedie, pentru că este prea gravă, și grea, și importantă, este o luptă spirituală, dar tocmai din acest motiv este bucurie și triumf, triumful umanității. Iar ceea ce este desemnat simbolic în cărțile sacre drept „antihrist” (la apariția căruia maniheenii reduc singurul conținut al istoriei umane) este doar un episod al istoriei, cea mai mare tensiune a acestei lupte, dar în niciun caz desăvârșirea ei, căci această desăvârșire pe pământ este „prima înviere și domnia de 1000 de ani a lui Hristos în sfinți. Învierea ulterioară a lui Gog și Magog (Apoc. 20), deși vastă cantitativ, dar impotent din punct de vedere spiritual, este ultimul val al valului tragic al istoria lumii, care se termină și se termină cu a doua, glorioasă venire a lui Hristos. Și întreaga istorie creștină este o pregătire pentru întâlnirea cu Hristos care vine, iar puterea și sensul acestei pregătiri, precum și limitele ei, ni se dezvăluie în procesul istoric însuși, realizarea lor este „cauza comună”. a omenirii *).

Umanitatea lui Hristos a fost împărțită în mod indivizibil pe cruce în revărsarea sângelui și a apei, care a rămas pe pământ ca obiect sfânt al Graalului întreg uman. Dar ea trebuie reunită în plinătatea timpului, în a doua venire a lui Hristos, când despărțirea dintre cer și pământ este desființată, când pământul devine cer și cerul devine pământ,

*). Acest gând constituie calea principală și înțelepciunea filozofiei lui Fedorov: „Adevărat, adevărat, vă spun: cine crede în Mine, lucrările pe care le fac Eu, va face și mai multe decât acestea, pentru că Eu merg la Tatăl Meu. . Și dacă veți cere ceva în Numele Meu, Eu voi face, pentru ca Tatăl să fie proslăvit în Fiul.” (Ioan 14:12-13)

căci Hristos va trăi pe ea în umanitatea Sa. Și apoi, după cuvântul profeției, citat tocmai aici de Evanghelist, „se vor privi la nan, propriul lui probodosha” (Io. 19, 37 - Zah. 12, 10). Ei privesc - și în El se recunosc, și în ei înșiși Îl recunosc, în viața lor, în faptele lor, în viziunea secretă a Sf. Graal și serviciu pentru el. Și se vor închina Lui, care va fi nedespărțit cu ei. „Și Duhul și Mireasa zic: vino. Iar cine aude, să zică: Vino. Doamne Isuse vino la ea!” („Apoc. 22, 17, 20).

Trecut S. Bulgakov.

IX-X. 1930.

DESPRE LIBERUL ARBIT
(februarie 1928).
Nu există nicio idee care să exalte atât de bine cele mai bune aspirații ale unei persoane ca afirmarea libertății sale de voință și, în același timp, nu există nimic mai obscur, mai obscur decât această afirmație. Obscuritatea sa devine deosebit de pronunțată de îndată ce ne amintim că două cuvinte, unul mai obscur decât celălalt, alcătuiesc expresia sa verbală. Ce este „Will”? Cum poate fi măsurată „libertatea”? Pluralitatea semnificațiilor ambelor cuvinte este evidentă. Multiplicitatea combinației lor este nelimitată. Cu toate acestea, liberul arbitru este o idee. Sensul lui nu este o simplă sumă a semnificațiilor voinței și libertății luate separat. Suntem obligați doar să începem analiza noastră pe acest plan.
Fiecare epocă, fiecare grup social clar conștient de sine, orice concept filozofic, chiar și fiecare persoană individuală, dă întotdeauna conținut nou ambelor concepte. Întotdeauna rezolvarea acestei probleme cu sensibilitatea unui termometru vorbește despre răceala, căldura sau focul principalului impuls care predomină pentru această epocă, grup, central pentru o persoană sau sistem filosofic dat. După o decizie sau alta, oricând se poate vorbi fără greșeală despre calitatea acestui impuls de bază. Să încercăm cu o bună afirmare a libertății datorate

mod de a justifica calitatea noastră. Cronica religios-filosofică ne arată cât de neobișnuit de largă este gama de soluții la problemă. În aceste încercări, cele mai subtile nuanțe se schimbă subtil. Întrebarea este atât de profundă încât nu fiecare doi oameni care pronunță aceleași formule spun același lucru. Sunt necesare criterii suplimentare. Dar, dacă semitonurile încă se contopesc în indistincția noastră, atunci octavele extreme se ridică ca polarități drepte. De la negativul direct în ѣ-ta, cuprins în celebra formulă a marxismului „libertatea este o necesitate recunoscută”, prin abolirea filistină a libertății de către „imperativele categorice” ale kantianismului de toate felurile și nuanțe, până la cele misterioase, cuvinte afirmative: „cunoaște adevărul și adevărul te va face liber”, al căror secret este plin de un fel de adevăr arzător, așteptat cu fermitate. Gama este atât de mare încât capetele sale converg într-un fel de polaritate, simți că acestea sunt deja formulările finale ale răspunsurilor; mai departe „la dreapta” lui Hristos, mai departe „la stânga” lui Engels, nu există încotro. Ciclul este complet. În cadrul acestuia problema este rezolvabilă în mod clasic.
Vom încheia cu apoteoza liberului arbitru. Libertatea este bucurie - o căutăm peste tot și nu refuzăm să o vedem în cel mai apropiat, poate cel mai important lucru la o persoană, chiar în locul în care înflorește în cea mai magnifică culoare. Dar cu un sentiment sacru atingem ceea ce este mai sacru la om. Vedem limpede ce este călcat în noroi, iar un sentiment aproape instinctiv ne obligă pe cât putem să prevenim teribila faptă de profanare a libertății. De prea multe ori Adevărul a devenit o prostituată a voinței sociale impure. ȘI

precum pleacă apele unui pârâu, scurgându-se într-un pat nisipos, lăsând în fund un noroi vâscos, tot ce nu era pofta lor a dispărut din

dorințele omenești. Iar noroiul acestui sediment noroios a învăluit ceea ce oamenii au îndrăznit să-și numească libertatea. Noua conștiință pe care o căutăm trebuie să fie puternic marcată în încercarea propusă de soluție.

I. Enunțarea problemei.

(Două libertăți).

Natura voinței este misterioasă. Dar scopul oricărei cunoștințe nu este distrugerea misterului. Cunoașterea nu distruge, ci transformă misterul, îl conduce la același mister, dar misterul este din ce în ce mai ascuns, din ce în ce mai purificat. Cantitatea de misterios nu poate scădea în natură, dar calitatea secretelor se îmbunătățește în isprava cunoașterii. Dar nu atât cunoașterea subiectului se răspândește fără limite, ci misterul însuși îl îmbrățișează pe cunoscător, se manifestă în el; secretul va dispărea fără să moară, dar fiind transformat în realitate – doar în acest fel.

Metoda științifică de ucidere a secretelor, împreună cu uciderea metodologic inevitabil a obiectului de studiu (în cel mai bun caz, schematizarea obiectului: - tot crima în sensul cel mai înalt), este fatal inutilă.

Este într-adevăr posibil să se construiască pe secretul implicit, dar trebuie să fii atent că acesta nu este la fel de bazat ca, de exemplu, „secretele” originale ale pozitivismului (căci este clar că premisele sale nu sunt mai puțin misterioase). Gustul nostru trebuie să fie mai mare decât gustul științei, iar în viitor îl vom dovedi.

Voința este egală cu mister. Se poate spune direct că

elementul volitiv este imaginea cea mai intimă, de Profundis, a „Eului” nostru. Puterea de voință a sufletului

- acesta este scheletul ei, oceanul de voință răvășește chiar în fundul abisului ei. Vechea chemare - „O, omule, cunoaște-te pe tine însuți” - doar în cea mai recentă revelație ne putem aplica voinței umane. Un act de voință este întotdeauna ceva care vine din adâncul unei persoane și direct din ea. Începeți cu el și trebuie să termine.

a) Să introducem o idee condițională, importantă pentru tot ce urmează, despre „substanța volitivă” a unei persoane. Trebuie să distingem voința manifestată empiric de această substanță, so considerăm pe aceasta din urmă mai primară, doar formalizată sub forma unuia sau altuia act de voință. Nu putem vorbi încă despre proprietățile sale interne. Acesta este secretul voinței. Dar vom încerca să purificăm conceptul de voință din extratereștul introdus.

În primul rând, să ne imaginăm voința unei persoane ca un ocean al acestei substanțe, parcă închis în sufletul său. Apele acestui ocean sunt voință, fiecare manifestare, fiecare act de voință va fi mișcarea de condensare a acestei substanțe, adică va fi agitația oceanului nostru. Aceste tulburări vor fi cauzate de influențe externe. Acestea vor fi interacțiunile voinței noastre cu ciumă din jur. Va sufla vântul peste apele oceanului nostru, va cădea stânca de coastă în mare

- apele sensibile răspund la toate. Apare o excitare din ce în ce mai mare, la început dezordonată, care apoi capătă forme, ritmuri, din legile mișcării sale, din proprietățile inerției sale, vâscozității. Odată răsărit, valurile pleacă, divergându-se, ajungând la țărmuri și, frângându-se ca un val, le spun ceva.

Aceasta, în lumina imaginii tale, trebuie să o considerăm drept manifestarea psiho-fizică finală a voinței. Formele voinței, viteza lor pentru...

depind de proprietățile apei, de natura primului șoc. Uneori, o umflătură moartă de origine necunoscută străbate suprafața, alteori oceanul este acoperit cu o crustă de gheață și apoi este tăcut, fără să apară în niciun fel. Și numai curentele subterane întunecate îi însuflețesc măruntaiele pentru noi. Câte ființe există pe pământ a căror voință este acoperită de această crustă de gheață!
Acum ne vom ocupa de aceste mișcări, pe care le vom numi doar cvasi-libere și ne vom face imediat rezerva că liberul arbitru cu adevărat este diferit. Această apă este gheață, în comparație cu apa noastră stătătoare, această substanță este grea. Manifestarea adevăratei libertăți ar corespunde unor explozii interne gigantice, vârtejuri de apă, o întreagă proeminență care se ridică până la cer. Focul interior ar topi nu numai gheața care leagă oceanul în timpul iernii, ci ar transforma și vâscozitatea apei în voința sa.
b) La o examinare mai atentă, actul de voință din partea formală se împarte în 3 faze în conformitate cu cele 3 etape ale formării voinței în ocean. Prima este agitația dezordonată sub influența directă a unei cauze eficiente; (primul reflex volitiv la percepția volitivă). Aceasta nu este încă o emoție conștientă, mototolită, oceanul în sine este încă tăcut, dar suprafața a început deja să tremure.
Al doilea punct central este formarea undelor corecte, ritmice, sub influența atât a cauzei celei mai influente, cât și din îngroparea voinței, cât și a poziției propriilor mișcări ale apelor și în ocean. Rezultatul acestui proces complex este un act de cristalizare a dorinței (voinței) dintr-o serie de cauze opuse. Este important pentru că aici pentru prima dată trebuie să vorbim despre mișcările adecvate ale substanței, adică nu numai despre reflexul orb (cât-

zi libertate), dar și despre libertatea interioară însăși.
A treia fază este psihofiziologică, mai puțin interesantă. Aceasta este o manifestare a voinței: un act care merge spre exterior, care se termină cu una sau alta acțiune fiziologică sau chiar doar un gând. Valurile oceanului de voință care au apărut sub acțiunea actului și s-au format în dorință sunt acum în faza de excitare. Manifestate înapoi din interior spre exterior, în lume, valurile, ajungând la malul oceanului, provoacă efectul surfului. Aceasta este deja o acțiune - rezultatul unui act de voință.
2. Cvasi-libertate.
Din această considerație urmează imediat centralitatea fazei a doua. Cât de simplă și mecanică este esența primei - (reflex) și a ultimei „excitații”, la fel de complex și dificil este procesul de cristalizare a dorinței.
Câteva dorințe neformate încă pe deplin stau în fața voinței noastre; sufla diferite vânturi, suprafața oceanului este perturbată la întâmplare. Cum să acționezi, ce să alegi, cum să o faci liber, fără nicio posibilă interferență exterioară. Fiecare dorință parțială este parțial opusă, parțial co-dirijată. Fiecare are argumentele sale pro, dezavantajele lui. Voința cântărește motivele dorinței, motivele externe și interne. Suma algebrică a motivațiilor determină, s-ar părea, desigur, strădania voinței. Cu cât acest calcul este mai corect, cu atât mai bine, cu cât motivele sunt expuse mai pe deplin, cu atât mai corect din punct de vedere formal, adică actul liber. Sau cu alte cuvinte: o alegere obiectivă, nepasională este posibilă dintr-un număr

de dorințe, este posibilă o selecție exactă a motivațiilor, iar cunoașterea și evaluarea lor completă determină în cele din urmă cea mai mare „libertate” a acesteia. Oricât de palid

oricât de negativă ar fi o astfel de „libertate”, nici o altă abordare nu poate fi obținută din abordarea pozitivistă.

Când sarea își pierde potența, cum o poți face din nou sărată?

Simpla normalitate a corpului uman, izolarea lui de influențele exterioare care pot perturba fluxul corect al proceselor: din exterior către interior (reflex) și din interior către exterior (voiție) deja, s-ar părea, asigură complet că libertatea formală, că cvasilibertate care este dată minţilor noastre negative.definiţie.

Dacă nu suntem în stare de pasiune, ci acționăm sub influența proprietăților constante ale temperamentului nostru, dacă sistemul nervos este în stare bună, transmite dorința parțială, dacă oceanul de voință a fost calm, atunci ne putem aștepta la un captivat. cvasilibertate pozitivă. Adevărat, rămâne neclar de ce constanța trăsăturilor temperamentului indică normalitatea lor (ca și cum psihoza nu poate fi permanentă), de ce ceea ce este normal pentru cineva va fi normal în general. Și omul posedat de cleptomanie? Trebuie judecat din punct de vedere al normelor generale; el spune aceasta: în el se naște dureros voința de a poseda tot felul de obiecte. Dar pentru el, acest instinct este constant și destul de normal.

Să ne imaginăm pentru o clipă că toți oamenii de pe pământ, atât oamenii de știință, cât și filozofii, ar fi cleptomani, dar în alte privințe ar fi „normali” și chiar foarte dezvoltați. Ei, discutând despre normalitate în general, ar include inevitabil în el conceptul de cleptomanie, voința lor, supusă acestui instinct, nu ar considera defectuoasă în acest sens. Un criteriu pozitiv ar oferi acolo cvasi-libertate fiecărui hoț, oricărui maniac, pentru cunoașterea empiric a voinței

eliberat de instinctele de hoț ar fi evident imposibil pe acest pământ locuit doar de cleptomani. Nici măcar un întreg conclav de înțelepții de pe acest pământ, care, cu toată înțelepciunea lor, ar fi totuși cleptomani, nu a putut observa lipsa de libertate a instinctelor hoților care ne este evidentă. Și pentru noi, liberi, în general, de obligația acestei boli, un astfel de răspuns nu ne va mulțumi, deși evident nu îi putem condamna pe înțelepții de greșeala unei astfel de decizii, rămânând pe o platformă pozitivă. Între timp, cine poate garanta că nu există altă „cleptomanie” în cercul nostru? Să presupunem undeva existența unei umanități lipsite de instinctul sexual. Ce ar spune despre „libertatea” noastră când ne supunem uneori acestui instinct orb? Să încercăm să ieșim din cercul acestor accidente, să încercăm să găsim un criteriu cu adevărat obiectiv al libertății noastre. Pentru a obține libertatea deplină pe această cale, o manifestare neperturbată a adevăratei esențe finale a voinței, este necesară construirea imaginii unei persoane absolut sănătoase în simțul fizic, mental și spiritual. O moralitate înaltă va garanta o judecată mai obiectivă, mai puțin egoistă și părtinitoare, adică va dezvălui și mai mult libertatea, căci același lucru se poate spune despre gradul de cunoaștere. Cu cât o persoană are mai puține erori în evaluarea obiectelor dorinței, cu atât se va cunoaște mai perfect pe sine și lumea, cu atât motivațiile sale vor fi mai complete, cu atât concluzia

sa va curge mai adevărată, fără greșeală, cu atât mai simplă și mai clară, cu atât mai repede voința sa. se trezește în el, apoi, în consecință, va fi mai liber. Dar, este evident că odată ce ai început acest proces, nu te poți opri la jumătate (făcând doar un om semi-perfect) și, în plus, este posibil

Validitatea continuării sale se bazează pe idei foarte, foarte obscure. Este deja necesar să vorbim nu doar despre moralitate, ci despre diferitele ei grade - despre moralitatea mai mare și mai mică: o persoană care nu cedează afectului de furie și în situații foarte dificile de viață va acționa, evident, mai liber, ca și cum ar fi a cedat acestei mânii. Până și normele noastre legale cunosc instituția „circumstanțelor atenuante”, de exemplu, o infracțiune în focul pasiunii se pedepsește mai puțin, deoarece se presupune că libertatea infractorului este nevinovată și în alte împrejurări nu ar mai repeta infracțiunea. Acest grad de moralitate, claritate, calm, înțelepciune a conștiinței poate fi în mod evident înlocuit cu un grad mai mare de înțelepciune, iar această nouă stare de conștiință va corespunde propriului ei nou grad de libertate etc. la infinit. Dar lucrul rău nu este că este infinit în general, ci că acest infinit este rău. Există infinitul unei veverițe care se învârte într-o roată și există infinitul unui om care se deplasează constant și invariabil către scopul său etern. Infinitul rău diferă de infinitul bun prin faptul că, chiar și în momentele sale limitative, nu scapă de acele proprietăți de imperfecțiune pe care le-a avut în cale și chiar în rezultatul său. Să ne oprim asupra ideii acestor două infinitate. În căutarea unei valori până la limita ei, pot exista două cazuri. Prima este că această limită va fi ceva diferit cantitativ în comparație cu membrii seriei care se străduiesc pentru ea, iar a doua este că limita nu va fi diferită calitativ de ei. În primul caz, întregul proces este neinteresant din punct de vedere filozofic; el nu depășește vreun defect inerent lui, ci îl aduce neputincios la limită. Limita nu depășește acest defect

acea. Într-un alt caz, limita poate fi o transformare a unei străduințe de amploare către ea și atunci semnificația obiectivă a acestei străduințe infinite devine enormă. Dar nu asta avem în vedere atunci când, prin metoda aproximărilor succesive, încercăm să obținem adevărata idee a libertății, purificând-o de toată zgură, de toate imperfecțiunile înțelegerii primitive, pentru elementul de neșters al abstractitatea „cvasi-libertăţii” rămâne inevitabil în această „libertate”, este transmisă la limită, nu scade câtuşi de puţin odată cu construirea consecventă a acţiunii din ce în ce mai libere. Nici cea mai desăvârșită persoană în acest sens nu va primi acea libertate finală înflăcărată în care credem cu toții în mod intuitiv, inseradicabil, care uneori izbucnește în sufletul chiar și al celui mai imperfect. Va avea cvasi-libertate desăvârșită și numai ea va rămâne inevitabil rece, alegătoare, rațională și niciodată nu-l va putea garanta de cea mai mare dintre toate greșelile posibile. Am îndreptat imediat conversația către personalități, deși acest lucru este condamnat de etica cotidiană. Dar aici nu este deloc întâmplător. Problema noastră necesită în esență acest lucru. De aceea pozitivismul este neputincios, pentru că încearcă pretutindeni și pretutindeni să ilumineze individul. Toate acestea se referă la cvasi-libertate. Nu am vorbit încă de libertate în sine, dar și aici am întâmpinat dificultăți

de netrecut pentru pozitivism. Neputința lui aici devine evident. Deci nu vei primi nimic. Să punem întrebarea altfel și să începem din nou de la început.

O serie de dorințe parțiale stau înaintea conștiinței. Voința noastră trebuie consolidată cu voința unora dintre ei. Aici este câmpul de luptă al libertății noastre cu inexistența sau rușinea

nu există absența sa, așa cum se întâmplă cel mai adesea în majoritatea acțiunilor noastre. Am caracterizat deja procesul de cvasilibertate: motivele dorinței vor apărea conștiinței, suma lor algebrică determină rezultanta, care la rândul ei modelează actul volițional, direcția acestuia. Această alegere este dintr-o serie de dorințe (rețineți că pot fi multe, chiar și un număr infinit; în acest caz, alegerea ar trebui să fie intuitivă). Cvasi-libertatea este libertatea alegerii nestingherite, pasiva, libertatea „de ceva”. Dimpotrivă, libertatea reală nu este doar libertatea de alegere, ci libertatea de alegere, libertatea la „ceva”, activă, creativă, asertivă. Unul negativ, extern, negativ - nu „acela”, nu „aia”, nu „aia”. Oprirea doar la ultimul „acest” rămas (uneori ales pentru că a fost lăsat ultimul, pentru că nu mai e nimic de ales). Doar a doua libertate interioară, pozitivă, autentică, care, după vocația sa interioară, alege imediat „aceasta” din seria „acest”, „acest”, „acest”... Libertatea nu coincide întotdeauna cu cvasi-libertatea, dar securitatea celui din urmă este o condiție pentru posibilitatea primei: fără libertatea de alegere nu există și nu poate exista libertate de alegere, dar cea din urmă este nemăsurat mai mare. Uneori o însoțește pe aceea și nu decurge niciodată din ea. Așa cum gândurile noastre nu sunt întotdeauna esența cunoașterii (adică nu sunt întotdeauna adecvate realității reale), la fel cum privirea noastră nu ne oferă întotdeauna o perspectivă, tot așa dorințele noastre nu sunt încă esența libertăților noastre. Dimpotrivă, dorințele noastre sunt cel mai adesea doar pofte.

Aici intrăm din nou în contact direct cu propriile noastre mișcări ale oceanului voinței. Până acum totul a fost mecanic; vântul, entuziasmul dezordonat, apariția voinței, progresul lor și surf-ul lângă țărm. Aici oceanul este pur pasiv,

în ea nu au loc mișcări proprii, în orice caz nu au fost sesizabile; nu este nici măcar valoroasă în sine, în ea este importantă doar posibilitatea apariţiei voinţei după anumite legi, doar substanţialitatea ei. Substanța în sine joacă rolul mediului, iar acesta este un rol mizerabil.

3. Libertatea însăși.

Acum vom vorbi despre propriile noastre perturbări ale apelor din ocean. În fundul ei, vulcanii s-au trezit, aruncând roci gigantice de flăcări, sau energia atomică s-a trezit înăuntru, dar tornade de apă s-au ridicat, oceanul a prins viață, apele sale sunt indignate din interior, aruncându-se în proeminențe gigantice, împrăștiate. cu o fântână de scântei-picături multicolore. Apa clocotita, vascozitatea care obisnuia sa le lege s-a topit. Și aceste valuri merg, se ciocnesc cu valurile de prima origine mecanică și, amestecate, lovesc pietrele de coastă. Ceea ce am avut în vedere până acum (primele tipuri de valuri) este lipsit de orice inițiativă. Acolo totul este inert, totul este cvasi-liber, adică numai normal. Somnul adevăratei voințe, prezența pasivă a conștiinței au dat acele valuri. Cele mai multe

dintre acțiunile noastre, deciziile noastre se nasc dintr-un astfel de somn, un somn greu, nesănătos (magnetic), uneori letargie și chiar moartea voinței noastre din absența propriilor mișcări. Și asta în ciuda normalității complete a organizării noastre fizice și mentale. Iar bunele noastre intenții, visele „fără temei” și impulsurile tinereții, deci dispărând inevitabil din „înțelepciunea” experienței de viață, sunt vise în acest vis greu. Vise ușoare, care ar trebui să ne amintească doar de „pachetul de ființă” care ar putea

ridică voința din letargie și moarte. Dar stingem cu grijă până și amintirile lor, pentru că ele tulbură liniștea somnului nostru plin. Liberul arbitru (nominal) se manifestă nu numai în reflectarea pasivă a rezultantei volitive a mediului, ci și în opoziția creatoare față de acesta. Este suma impulsurilor interne care nu au apărut din natură și sunt realizate în exterior. Sufletul unui om este un punct invizibil în natura sa, dar prin el se revarsă în lume foc și apă în valuri; botezând și transformând natura. Gradul de „creativitate” al unui act este adecvat „libertăţii” voinţei care îl pune în aplicare. Cvasi-libertatea de alegere este întotdeauna prezentă într-o voință normală, nehipnotizată fiziologic, dar acesta este doar un reflex volitiv, dar nu încă creativitatea voinței. Prețul deplin al acestei libertăți, nu este același lucru pentru piatră, ascultătoare sclavă de gravitație, pentru inexistență.
Afirmam o alta vointa, creatoare, care are libertatea creativitatii, alegerii, dar nu numai alegerii, libertatea la ceva, si nu doar libertatea pasiva fata de ceva, pentru ca in ea nu exista decat un refuz, fara o afirmare clara cu bucurie a ceea ce este. ales. Aici am arătat doar ce nu poate fi adevărata libertate. Pentru a o da în mod concret, este necesar să luăm în considerare nu o voință separată, izolată, ci o voință reală, adică înconjurată de un număr nenumărat de alte voințe care o afectează constant. La această considerație trecem.
Partea a II-a. Sintetic.
Introducere.
Din moment ce studiem voința și numai ea, avem nevoie metodologic de toate fenomenele

lumea să ia în considerare modul în care manifestările diferitelor voinţe. Luăm lumea ca pe voință, iar lumea construită în acest fel este, parcă, scheletul lumii noastre reale, cadrul ei volițional. Voința în lumea noastră se poate ciocni doar cu voința. Fiecare eveniment din această lume va fi un act de voință. Vântul de peste oceanul nostru va fi și un fel de voință conspirativă, voința altei ființe, manifestându-se doar unilateral. Voința are un alt tip de existență. Voința poate intra în contact doar cu voința și numai voința acționează asupra voinței. Necesitatea, rigiditatea, fiecare lege a naturii din această lume vor fi și categorii voliționale - vor fi absența, moartea voinței, voința redusă la zero sau voința străină, de neînțeles.
Să ne extindem acum imaginea despre oceanul voinței. Lumea este totalitatea unui număr nenumărat de oceane de voințe. Aceste oceane sunt întrepătrunse, fiecare are o parte în comun cu celălalt, unele sunt izolate. Tulburările și mișcările din aceste oceane sunt evenimentele acestei lumi. Densitatea substanței, culoarea sa este unic diferită pentru fiecare ocean, pentru fiecare personalitate volitivă.

Viața unei astfel de lumi va fi construită ca urmare a nenumăratelor ciocniri de voințe, a reflexelor lor și a propriilor tulburări ale apelor. Rolul vântului pentru voința individuală va fi jucat aici de mișcările substanței volitive ale altor oceane adiacente ale noastre, deoarece și vântul se va dovedi a fi un act de o anumită voință. Să observăm că lumea astfel construită este o afirmare indirectă a animismului. Este evident că voința este o proprietate care cheamă o anumită unitate, o anumită personalitate. Tindem să identificăm celălalt-ființă cu neființa, dacă este și ea

care este o ființă diferită, adică prea diferită de cea obișnuită. Antropomorfismul este inacceptabil, nu ar fi mai bine să considerăm că este o adevărată sferă a inexistenței, o bucată de viață care a fost de multă vreme transformată în nimic sau în ființă falsă, construită pe alienarea mândră și auto-revizuire. Construcția noastră este cuprinsă până la capăt doar de epistemologia animismului, dar poate fi acceptată și din alte puncte de vedere. Fiecare realitate a lumii este o persoană. Numărul este fictiv; în natură numai calitate există. Fiecare eveniment este un cheag al unei singure voințe sau o combinație a mai multor, chiar nenumărate. Astfel, căderea unei pietre de pe streașină va fi o combinație între voința încă pietrificată a pietrei și voința care este încă doar calitate ca lege a naturii fizice (legea gravitației). Întreaga varietate a unor astfel de cvasi-evenimente ale lumii noastre se va naște din varietatea de combinații în timpul coliziunilor, din varietatea densităților și proprietăților individuale ale substanțelor fiecărui ocean și, în cele din urmă, mai ales, din varietatea de nedescris a actelor de libertatea interioară, adică „perturbarea” independentă a apelor oceanului sub influența unor motive apoi subterane.

Transformarea lumii trebuie să transforme haosul voințelor furioase în spațiu, în unitate; aduceți-le în armonie, nu numai fără a le limita pe fiecare, ci, dimpotrivă, dezvăluind în fiecare toate potențialitățile sale. Unitatea inexprimabilă, gruparea arhitectonică a voințelor transfigurate, deja libere în mișcările lor, formându-se liber în ritmuri invizibile și pierzându-și toată rigiditatea interioară, aceasta va fi transformarea lumii noastre volitive și, împreună cu aceasta, a lumii vizibile, fizice.

Ceea ce nu ne este suficient, ce motive împiedică această transformare. Motivul principal este nominal, lipsa de libertate a voinței noastre. Din acest motiv

nici măcar nu a început să elaboreze un plan arhitectural. Cărămizile unei astfel de clădiri nu pot fi decât liberul arbitru cu adevărat. Acest material nu a fost încă dat empiric, dar ar trebui să determine designul arhitectural. Prin urmare, în timp ce nu există, nu există nici un plan arhitectural.

I. Soarta (Ideea destinului)

Proprietățile fiecărui ocean de voințe sunt diferite. În primul rând, substanțele diferă, ca să spunem așa, prin „densitatea” sau mai degrabă „vâscozitatea” lor în coeziunea particulelor. Aceste proprietăți influențează, chiar predetermina legile formării voinței sub influența vântului sau a altor cauze, asupra formării și mișcării lor, ca să nu mai vorbim de forța cu care lovesc malul. Proprietatea unei inerții mai mari sau mai mici a unei substanțe corespunde pe un alt plan unuia sau

altuia grad de imperfecțiune a conștiinței noastre, mai mult, unei imperfecțiuni a interiorului, inerentă voinței însăși. Această inerție este un defect al voinței noastre, fapt care stabilește nu o abatere în dezvoltarea sa, ci pur și simplu dezvăluirea ei insuficientă. Aici, la prima vedere, nu există o înrobire externă - este pur și simplu o lipsă interioară a libertății ei. Fără a depăși creativ această inerție, permitem undelor să ia forma în modul care este caracteristic forțelor de coeziune date, adică permitem cvasilibertății să acționeze în cel mai bun sens. voința este calea de eliberare de orice inerție, în special intern. Monotonia căilor de viață ale oamenilor, asemănarea fazelor acestei căi, identitatea multor acțiuni umane, toate acestea

are ca sursă această rigiditate a substanţei primare a voinţei. Numai datorită ei devine posibil să se indice un sistem de fapte care se va realiza în viitor cu o persoană dacă aceasta nu depășește sau cel puțin nu își schimbă inerția volitivă inerentă (liniile voliționale de forță). Așa apare soarta într-o persoană. Ideea destinului, ca posibilitate de a prezice căile generale ale vieții unei persoane date, este posibilă și adesea justificată tocmai din această cauză, tocmai în măsura în care această rigiditate este puternică în noi. Capacitatea de a predetermina, care este complet diferită de posibilitatea previziunii, indică existența unei anumite lipse de libertate în voința noastră, de altfel, lipsa de libertate nu este arbitrară de la caz la caz, ci, ca să spunem așa, a unei caracter metodic, constant.
Această rigiditate în sine nu este uniformă. Diferențele existente nu sunt doar diferențe în gradul de dezvăluire a acestora, ci și în calitățile structurii sale interne. Unii oameni sunt deja liberi de simplu!” manifestările sale, alții nici măcar nu observă această greutate. O persoană care se simte cu adevărat, cel puțin un prototip al posibilei sale voințe neîmpovărate, va trebui să simtă această greutate, ca pe ceva străin, exterior, interferent, ca pe ceva blocat, unit chimic cu voința sa. De aici și dificultatea. Un compus chimic, spre deosebire de un amestec fizic, ascunde individualitatea elementelor constitutive; conjuncția nu se aseamănă cu ei, cu siguranță nu va fi suma lor. Considerăm substanța empirică a oceanului nostru ca o astfel de combinație chimică a mai multor elemente volitive, dintre care unele au adus toată greutatea în ea și altele care au permis-o. Combinația lor dă structura individualității, forma oceanului. Cel mai profund dintre ei este

adevărata noastră substanță volitivă finală, aceasta este deja o formă pură, deși potențială, a unei zeități, un ecou al voinței lui Dumnezeu înlănțuit până la fundul lumii. Trebuie să revărsăm o substanță pură și inertă, care să vină în lumina minții noastre imperfecte ca una. Inerția de separare - o depășim, depășind totul, vom fi eliberați până la capăt. Dificultatea acestei depășiri poate fi comparată doar cu dificultatea și subtilitatea analizei noastre viitoare. De fapt, tonul temperamentului nostru, unele dintre trăsăturile și proprietățile sale, pe care suntem obișnuiți să le considerăm proprii, în care vedem chiar afirmarea personalității noastre, ca o esență unică și infinită, în diferența sa față de ceilalți în egală măsură. personalități valoroase, dar valoroase tocmai în propriul lor unic, în non-identitatea lor cu a noastră, aceste proprietăți se desprind de „eu” nostru interior la o examinare atentă. Nu există aici pericolul de a subjuga semnificația

sau chiar esența personalității? Nu în nici un caz. Puritatea substanței volitive, cu o forță și o puritate fără precedent până acum, va afirma esența interioară, nemuritoare a personalității - individualitatea sa este deja cu adevărat unică și unică până la sfârșit. Personalitatea este doar o coajă a individualității, distincția lor este ca un fluture care iese dintr-un cocon. Unicitatea fiecărui individ în acest fel nu poate decât să crească. Colorarea fluturilor sugerează o bogăție de culoare mai mare decât monotonia monotonă a unui cocon.Același lucru este valabil și pentru noi. Calitățile și proprietățile noastre externe nu sunt deja repetabile? Nu cumva este îngrozitor de asemănător la oameni mii de trăsături „proprii” „unice” ale caracterului și temperamentului lor, trăsături pe care se construiește de obicei templul „unicității” noastre.
Însăși posibilitatea vieții de zi cu zi indică rock

vuyu „repetabilitate” acestor unicități. În mod surprinzător, reacționăm teribil de uniform la aceleași influențe, ne dorim, suntem supărați și mândri în același mod. Pe un drum parcurs de mult timp, ispitele și ispitele vin la noi, unice și nemuritoare, și cât de surprinzător de simplu ne înving. Într-adevăr, tot ceea ce o persoană și-ar dori să vadă nemuritor este demn de moarte și numai ceea ce încă nu observăm deloc și, în orice caz, nu recunoaștem ca adevăratul nostru „eu”, va supraviețui pentru eternitate.
Însuși stilul sufletului și deloc calitățile sale manifestate, însăși structura temperamentului și nu pasiunea și obiceiurile care ne sunt proprii și, în sfârșit, sensibilitatea noastră intuitivă și religioasă, și nu intelectuală și chiar morală. dezvoltare - acesta este „eu” nostru, aici, care este demn de nemurire.
Să revenim acum la imaginea noastră. Să presupunem că suntem copleșiți de pasiuni, vântul ispitelor a ridicat tornade, oceanul a devenit unduit, valurile se mișcă într-o anumită direcție și pe anumite țărmuri, vai. Reflexul volițional parțial, de exemplu, pofta sau lăcomia au cauzat totul. Fluctuațiile sunt percepute de voință, datorită greutății sale. Această greutate a implicat în mișcările oscilatorii întreaga substanță, adică și partea sa pură. Evident, există o oarecare lipsă de libertate aici. De fapt, să spunem că pofta sau lăcomia vor fi satisfăcute. Dacă a fost necurat, ne va fi rușine, rușine de faptul că ne-am supus evident, adică de ceea ce am considerat pofta ca fiind propria noastră dorință, rușine de slăbiciunea noastră, de o greșeală.În actul psihologic al rușinii, noi într-adevăr separăm „eu”, ceea ce îi este rușine de nu „eu”, ceea ce îi este rușine.Sentimentul de rușine dovedește

ne că pofta nu face parte din noi, că a luat stăpânire pe noi și a fost în esență străină, chiar ostilă „eu”-ului nostru chiar și atunci în momentul luptei ascunse. Un mediu ceva mai liniștit, când pasiunea a dispărut deja și rămâne doar amintirea faptei, este suficient pentru a le împărtăși în voie. Aici chiar și rațiunea va confirma ceea ce vocea conștiinței în experiența rușinii ne-a dovedit deja mult mai devreme; că pofta și instinctul lăcomiei sunt o alocație și, prin urmare, există păcat, există rușine. Consolidându-mi voința, contopind-o chimic cu voința dorinței mele - am făcut o greșeală rușinoasă, o slăbiciune, invizibilă apoi într-un moment de pasiune în spatele unui mănunchi de sofisme, reprezentate cu ajutor de rațiune și cu adevărat palpabile în

condiții mai calme, obiective. Greșeala constă în faptul că nu suntem capabili să despărțim această greutate de adevărata substanță volitivă, că nu separăm vocea străină, de larvich, de a noastră. „Cel care comite păcatul este sclavul păcatului”.
La rândul său, ceea ce ni se pare a fi unit acum va fi inevitabil împărțit într-o stare diferită de conștiință. Ceva pe care fiecare dintre noi chiar și acum se separă de el însuși, altceva pe care îl amestecă cu el însuși. Doar separând totul, doar cunoscându-ne pe noi înșine, vom deschide calea spre depășire în continuare, depășind totul, ne vom elibera de violă. Orice nu „eu” este „tu”. O voință străină nouă, precum voința poftei, deșertăciunii sau lăcomiei, trebuie să o considerăm metodologic drept voința unui anume „eu”, contopit cu a noastră doar în indiferența noastră. De fapt, elementul de aliaj continuă într-un anumit sens să existe în sine (în sich) - prin încălzirea suficientă a aliajului, putem izola impuritățile, adică să-l readucem la viața sa independentă.

inerția unei substanțe dă un anumit ocean al unei substanțe volitive, existența unui ocean presupune existența personalității purtătorului său. Obținem un fel de „tu”, a cărui profesie de foi, caracterul său coincide cu caracterul greutății accentuate.
Că pasiunile noastre ne sunt străine, că ne înrobesc, este de înțeles. Separăm cu ușurință cu rațiune ceea ce inconștient ne-a despărțit de mult sentimentul moral, conștiința, în acest caz manifestarea sa primară - rușinea. Dar justificarea rațiunii este că ne poate ajuta să mergem mai departe, deși este ca o sabie ascuțită. Talentat în analiză și separare, este neputincios pentru problema inversă a combinației și sintezei. Este ușor să fim de acord că pasiunile sunt ceva exterior nouă. Ele se alătură voințelor noastre conștiente (valurile care au ajuns până la țărm), ca o umflatură moartă ce vine de departe, ascunzându-ne uneori secretul originii lor. Acest val moartă se suprapune valurilor noastre, schimbându-le forma, dimensiunea și mișcarea.
Rezultatul interferenței este un val nou, complet diferit, adică, din punct de vedere empiric, parcă, o voință complet diferită. Valurile noastre s-au dovedit a fi insuficiente, amploarea lor era nesemnificativă, nu au putut depăși umflarea. Aceasta este prima împărțire a valurilor în al nostru și într-o val moartă, în esență nu voința noastră, pentru că nici măcar nu știm unde a năvălit furtuna care a dat naștere vagoanei.
Ambele sisteme de unde, formând și confundând voința originară, apar ca monolitice și apar în unitatea aparentă a undei interferate. Dar acest lucru nu este suficient. Trebuie să ne uităm la însăși inerția undelor, ca atare, pe care am numit-o mai devreme inerentă substanței în sine. În acest scop,

hai să pășim așa. Să luăm totalitatea tuturor actelor noastre volitive. Dezvăluim în fiecare dintre ele ceea ce facem în ea prin inerție, în virtutea tradiției, cvasi-liber. Se va obține un rest, care deocamdată nu ne interesează. Primim o serie de momente izolate. Fiecare astfel de moment va fi, parcă, o fotografie a „inerției” noastre. Cu alte cuvinte, luăm în considerare aici cât de imuabil, conform legilor cvasifizicii lumii noastre, se formează valuri de anumite forme și dimensiuni în strictă dependență de proprietățile cvasifizice ale

substanței, densitatea, vâscozitatea, etc. Acum să luăm aceste fotografii ca rame și să le unim cinematografic. Să obținem un lucru minunat: combinarea lor într-o astfel de bandă de film dă o anumită unitate complet definită, care, la fel de necesară și convenabilă pentru noi, să o considerăm, ca un fel de organism volitiv, un fel de ocean independent de voință, care are propriul său. fiind.
Atunci influențele emanate de la el vor fi acte ale voinței acelei ființe suprapuse asupra noastră, iar schimbările care au loc în proprietățile sale relativ constante vor fi, din acest nou punct de vedere, evoluția temperamentului său. Separându-ne de noi înșine inerția, ne simțeam, parcă nimic, străini de noi fiecare cadru; înseamnă că și unitatea filmului ne este străină, înseamnă că această unitate nu este „eu”, înseamnă că este un fel de „tu”, deși condiționat. De aici rezultă inevitabilitatea admiterii existenței simultane a două voințe, iar acum putem răspunde la întrebarea: cum este posibil Soarta?
Două oceane de valuri s-au dezvoltat chimic împreună - sunt pătrunse reciproc de toate părțile lor simultan, iar aliajul nu își va trăda elementele.
Inerția noastră nu este or-ul nostru intern...

proprietatea ganică și conivența, desigur, nu sunt mai puțin rușinoase pentru asta și nu ne diminuează câtuși de puțin responsabilitatea. Existența Destinului este și conivența noastră, căci are rădăcinile în aceeași rigiditate. Se poate concepe o stare de conștiință, în care libertatea va fi atât de pur înțeleasă, iar voința atât de puternică și conștientă, încât Soarta nu va avea nicio putere asupra ei și va fi luată deoparte ca ceva străin, ca ceva ce împiedică creativitatea vieții. Și în templul viitor al armoniei comune, unde voințele nu pot fi decât pure, ele vor intra acolo fără greutate, care nu va mai fi pur și simplu aruncată și tăiată, ci va fi transformată, ca orice altceva în lume, și va intra în unitate comună numai prin dizolvarea în ardoarea ființei libere.
Prin urmare, Regatul nu va cunoaște predeterminarea moartă a Sorții, care acum înrobește omenirea. Soarta însăși va fi transformată în Libertate, pentru că va deveni creativitatea fiecărui individ.
2. Problema voinței colectivului și a transformării lumii.
Adevărata libertate nu va fi mândră singurătate a voinței, izolarea ei de influențele exterioare, când se presupune că nimic nu poate interfera cu manifestarea ei deplină, ci un fel de comuniune de voințe și tocmai comuniunea de iubire, și nu lupta și competiția. Fiecare testament nu poate fi izolat, este o cărămidă a unei clădiri comune. Prin urmare, este important să înțelegem în ce condiții, ce sistem de voințe, în ce construcție arhitectonică, nu va încălca libertatea finală interioară a fiecărei voințe. Și pe de altă parte, când această libertate este cel mai complet distrusă

hrănit, înrobit în întregime de vreo voință colectivă. Două cazuri extreme, a căror cunoaștere va da cheia soluționării întregii probleme. Să începem parcă de departe. Liberul arbitru al unui grup de indivizi este de alt ordin decât libertatea fiecărui individ. De asemenea, voința colectivului nu va fi o simplă sumă de voințe personale. Va fi o voință nouă, unificată, de alt tip, o altă esență ierarhică. Voința colectivă este întotdeauna mai mică decât voința colectivului. Să ne

amintim fenomene precum ideile la modă care cuceresc brusc toate capetele, psihologia mulțimii, scenele de linșaj etc. În același mod, suma libertăților parțiale nu va fi libertatea totală. Comunicarea dintre doi oameni foarte liberi, dar luate izolat, adesea nu oferă încă un tip perfect de comunicare. Se poate obiecta că doi oameni absolut liberi ar trebui, prin însăși prezența lor, să aducă o atmosferă de libertate, nu numai în ceea ce vine direct de la ei, ci chiar și în ceea ce doar ating, nu este și mai mult comunicarea lor. Dar ideea este că emanciparea finală a depiilor este posibilă numai prin faptul emancipării colectivului. Eliberarea lui însoțește transformarea voinței individuale. Ambele procese sunt strict sincrone, adică cei doi „oameni perfecți" ai noștri ar putea deveni astfel doar transformând tot felul de colective în care intră, în special, colectivul născut din comunicarea lor. Fiecare colectiv, dacă este uniform și dacă poartă pecetea vieții și poate fi gândit ca un fel de unitate închisă, este ca o personalitate, pentru că are propria sa voință. Și așa cum conștiința de sine a colectivului este de un tip ierarhic diferit, la fel și esența interioară și calea de dezvoltare a voinței lor sunt diferite. Cu toate acestea, substanța volitivă a unei singure naturi, prin urmare, eliberarea personalității, voința ei nu poate fi

pentru a construi dincolo de eliberarea hotărâtor a tuturor colectivelor care există în natură. Colectivele din spațiu sunt suprapuse una peste alta, se pătrund reciproc. Voința, ca și conștiința omului, este dizolvată într-un număr de colective (de exemplu, într-un număr de organisme sociale împletite). Voința lor acționează după voința lui, se unește cu ea, evocă anumite nuanțe atunci când se manifestă și, cel mai adesea, pur și simplu o înrobesc.
Să luăm un act volițional concret și să realizăm întregul proces al analizei noastre în raport cu acesta. În primul rând, îi vom descoperi imediat confuzia, complexitatea. Vom fi nevoiți să-l descompunem în două sau mai multe componente: - interne și un număr de externe. Vor fi din nou cadre. Făcând succesiv fotografii similare pentru un lanț neîntrerupt de acte ale voinței noastre, combinându-le într-un singur film, vom obține din nou o individualitate volitivă definită, astfel am evidențiat un „temperament" perfect definit. Formal, se poate vorbi din nou despre un anumit organism volitiv care există cu noi, dar este străin de al nostru; despre tot ceea ce decurge din el, ca despre actele voinței sale; despre acelea sau alte influențe ale lui asupra voinței pașei noastre. Acesta este un ecou al altor voințe. Este perceput de o persoană și de multe ori ritmul acestui ecou îi paralizează propriile mișcări de voințe, foarte rar există de către el. Aceasta este diviziunea primară în colectivități eliberatoare și înrobitoare. Tot ceea ce spunem aici este foarte important, deoarece în esență o persoană aproape că nu se ciocnește direct de o altă voință individuală: pentru aceasta, este necesar un act de creativitate, de cele mai multe ori se dizolvă pasiv în toate colectivele sale incluzive fizic - libertatea sa interioară este complet atrofic.

fied. Condițiile cvasilibertății noastre sunt îndeplinite chiar și în acest caz. (Pentru ea este suficient ca procesul să decurgă „normal"). Totuși, aici cvasilibertatea se transformă în pseudo-libertate și duce la o adevărată sclavie. Mediul absoarbe o persoană ca un sistem de voințe de nenumărate colectivități de o altă ordine de a fi, de cele

mai multe ori mai puternice decât o voință umană singuratică și lipsită de apărare. Să luăm un fel de organism social: un stat centralizat (ca una dintre formele pervertite de a fi ale unei națiuni), capitalismul financiar și „ideologic” sunt nenumărate. Toate aceste colectivități, odată chemate la viață de om (sau mai bine zis permise de el), imediat după apariția lor dobândesc, parcă, inerția propriei existențe și încep să se întoarcă la creator și la om cu cele mai puternice cerințe. Se dovedește ceva ca o influență inversă pe baza suprastructurilor ideologice ale marxismului.
Dar mai mult decât atât, pe lângă forța inerției simple, care ea însăși poate deveni cu adevărat din ce în ce mai imperialistă, într-o astfel de existență a capitalismului sau a statului ca sistem unic, începem să vedem dezvoltarea forței centrifuge a acestui mișcarea, accelerarea acesteia în direcția adoptată odată de acest sistem. Această distincție între inerție și accelerare în dezvoltarea colectivului o subliniem cu tărie. Ideea este că inerția sa vorbește despre existența primului șoc și despre continuitatea lui în timp. Accelerarea mișcării sale, a dezvoltării sale, a imperialismului său vorbește deja nu atât despre ființă, cât despre existența unei voințe interioare imanente colectivului. Mai mult ultra-imperialist conduce colectivul la o umflare monstruoasă - la absorbția multor medii.

organisme mai slabe care îl devorează. Astfel, metodologic, în ordinea considerației noastre, ajungem la necesitatea de a considera această inerție, și cu atât mai mult accelerație, ca acte de voință „imanente” colectivului. În existența îndelungată a unui astfel de organism, la o analiză atentă, vedem, parcă, îmbunătățirea voinței sale, revelarea temperamentului său deplin, purificarea lui de proprietățile străine lui sau invers, poluarea de către acestea. În orice caz, ființa nu este mai puțin „vie” decât a noastră și, dacă da, atunci suntem forțați să o considerăm o persoană. Odată apărute, tendințele cresc, se îmbogățesc, dezvoltă în sine toate potențialitățile ascunse în ele, dau naștere la noi aspirații și merg continuu înainte, uneori cu o înțelepciune inexplicabilă depășind obstacolele întâlnite. Ce nu este propria voință, nu propriul temperament, nici măcar propria conștiință? Singura diferență este că este foarte diferită de a noastră. Dar, în ordinea examinării noastre, aceasta nu este o diferență. La urma urmei, este important ca ea să existe nu numai în sufletele oamenilor, ci să aibă o idee proprie, mai mare decât simpla sumă a tuturor părților sale - este complet ca un alt „tu” cu o conștiință diferită, cu un voinţă diferită. Chiar dacă sunt condiționate, o astfel de considerație ne va explica toate fenomenele universului nostru ca voințe. Vom numi cvasi-liberul arbitru al acestui organism volitiv ierarhic superior inerția propriei sale existențe, libertatea sa va fi forța centrifugă a mișcării, accelerația ei pe o direcție aleasă, desfășurarea ei dialectică. Expunem nucleele cu voință puternică ale capitalismului, voința și scheletele organismelor sociale în care suntem dizolvați: adesea dizolvați fără urmă. Ei, la rândul lor, există cu adevărat.

exista in sufletul nostru. Calitățile lor sunt descompuse într-o gamă lungă de nuanțe care se revarsă invizibil una în alta, dar pierzând sensul de diferență între legăturile adiacente, trebuie să distingem clar cel puțin extremele. Dacă cel puțin o scânteie de libertate a început în suflet, cu siguranță se va strădui să se umfle într-o

flacără, chiar dacă flacăra nu se aprinde, atunci cu siguranță va apărea însăși dorința. Apoi devine ideea principală, însuși sensul existenței. Și a te elibera înseamnă a-i elibera pe toți. Ideea de transfigurare a lumii este acum centrală pentru această conștiință trezită. Este piatra de temelie a întregii clădiri, piatra de încercare a fiecărei acțiuni pe care o întreprindem. Eliberarea omului se reduce la sarcina de a transforma lumea. Să punem această problemă aici pentru „lumea noastră volitivă". Avem un haos de voințe furioase și grele. Ghearele temporale ale furtunilor creează uneori un fel de prototip al cosmosului armonic care vine, în care haosul nostru va fi transformat. Dar această rugăciune de haos, acest moment al ei de extaz este întotdeauna distrus fără milă de timp. Și apoi elementele cad asupra lui cu forță dublată și, din nou, haos furibund uniform peste tot. Există multe elemente care se luptă cu transformarea haosului. Haosul însuși, ca atare, are inerția existenței sale slabe, aritmice, monotone, cu toată strălucirea sa vizibilă. Trebuie să evaluăm toate elementele care sunt importante în viața noastră din punctul de vedere al serviciului lor pozitiv sau negativ față de idealul nostru principal – cauza transformării lumii.
În general, am definit răul ca tot ceea ce este obiectiv, adică real, și nu doar o imagine aparentă, este un obstacol în calea actului de transfigurare a lumii; binele este tot ceea ce contribuie, care face posibilă realizarea lui

Nu. Să începem cu răul. Formele sale sunt mult mai colorate date percepției umane decât culorile formelor corporale ale bunătății. (Suntem mult mai aproape de inexistența originară decât de bucuria finală).
Deci, ce va fi rău în mod specific. Ne gândim la transformarea haosului, adică la transformarea lui în spațiu, ca la un fel de eveniment integral, unic, de conștiință, de bucurie a tuturor oceanelor de voințe, toate transformate din interior, adică lipsite de greutatea lor . Căderea a cel puțin unei voințe din sălile regatului va transforma imediat totul în același haos inițial. Nici cel mai mic compromis nu este posibil aici. Nicio personalitate, nicio voință nu poate fi pierdută pentru lume. Ceva care îi unește. Arhitecnica va fi o simfonie (unitatea creșterii și necesitatea interioară a fiecărui element). Acum să ne punem întrebarea - ce voințe, ce oceane ne împiedică cel mai mult ideea. Este necesar și suficient din punct de vedere metodologic să luăm în considerare doar cazurile extreme: cele mai rele și cele mai bune, adică cele mai puțin favorabile și mai favorabile, apropiind momentul transformării. Răul trebuie înțeles ca însăși concentrarea ideii de haos netransformat. După ce am determinat aceste cazuri extreme, cunoaștem prin aceasta toate celelalte voințe posibile, plasate pe o singură scară de la bine la rău. Am văzut că voințele independente ale organizațiilor sociale sunt esența unor valuri de colective, ierarhic exterioare decât voința unui individ și adesea mult mai puternice. Dacă luăm ele însele aceste organisme - colective și le considerăm la rândul lor elemente, atunci vom observa în curând propria lor dependență de „super-colectivul" pe care ei înșiși îl compun. Intră în scenă, parcă

voinţa colectiv-colectivelor, manifestată prin ele, este voinţa supra-colectivului de tip încă nou şi de înălţime ierarhică mai mare.

Singurul lucru important pentru noi este că ea, această super-voință, are un „temperament” destul de clar și că profesia sa de foi este un obstacol în calea transformării lumii. Este, parcă, chintesența răului în fiecare colectiv, răul rău nu va fi prea surprins de acest lucru. Aproape fiecare colectiv, în centrul voinței sale, concentrează tot ce este răul părăsial care este implicit ascuns în fiecare dintre membrii săi. Să ne amintim așa-zisa psihologie a mulțimii, scenele de linșaj, pogromuri etc. Și este chiar permis să ne întrebăm dacă există colective empirice care integrează tot binele care este în indivizii care le alcătuiesc. În orice caz, până acum forța principală nu este de partea lor.
Această întrebare este pe cât de complicată și complexă, pe atât de importantă, centrul lenei în comparație cu toate celelalte posibile „întrebări ale lumii”. „Întreaga lume își caută transfigurarea, întreaga făptură care geme” o așteaptă. Și numai cunoscând-o pe deplin, această voință regală a răului, și numai în acest caz putem lupta cu adevărat și câștiga cu adevărat în numele ideii noastre mari.
M. Artemiev.

PIROGOV CA Gânditor RELIGIOS
(Până la a cincizecea aniversare a zilei morții - 23 noiembrie 1881)
Numele lui N. I. Pirogov s-a bucurat cândva de cea mai largă popularitate în societatea educată rusă și, desigur, este încă bine cunoscut, cel puțin, de către generația mai în vârstă de ruși. Dar Pirogov este cunoscut în principal ca un chirurg celebru, ca un profesor perspicace și uman și ca o figură publică liberală. Această glorie a lui s-a perpetuat prin deschiderea unui monument la Moscova pe Câmpul Fecioarei și, în special, prin organizarea așa-zisului. Congresele „Pirogov” ale medicilor zemstvi, la care protecția intereselor medicinei publice a fost combinată cu aderarea la principiile generale ale programului politic liberal-umanitar. (Se știe că aceste „congrese de la Pirogov” au luat parte la mișcarea constituțională a primilor ani ai secolului nostru, iar în 1905, alături de numeroase alte uniuni și congrese, au declarat în unanimitate public - așa cum au glumit mai târziu - că „fără o constituție, nici măcar uleiul de ricin nu funcționează”). Dacă lăsăm deoparte gloria lui Pirogov, ca medic care are doar interes istoric și doar pentru specialiști, atunci putem spune că pentru opinia publică, imaginea spirituală a lui Pirogov s-a contopit - și încă se contopește - cu o imagine oarecum vagă a " anii şaizeci" în general - cu imaginea unui liberal-umanist, - cu ceea ce obişnuiam să numim în vremea noastră prin denumirea condiţionată şi esenţialmente falsă de "personalitate strălucitoare". Și dacă Pirogov în anii 50, pentru activitățile sale sociale și pedagogice, a devenit obiectul unor atacuri aprige și al ridicolului înțepător al lui Dobrolyubov, atunci acest episod se încadrează cu ușurință în cadrul cunoscutei ciocniri a două generații - "" tați și copii " , idealişti liberali şi radicali b - nihilişti.

Această imagine plină de „clișeu” a lui Pirogov a ascuns complet pentru majoritatea poporului rus adevărata sa imagine spirituală, descrisă de el însuși cu o rară veridicitate și convexitate în „Întrebările vieții”. Această carte, jurnalul pe care Pirogov l-a ținut în ultimii doi ani ai vieții sale, aparține fără îndoială operelor clasice ale literaturii ruse ale secolului al XIX-lea. Nu numai în forma ei, tocmai

în combinația ei de intrări autobiografice și de memorii cu reflecții filozofice și religioase, ci și în profunzimea ei spirituală, această carte merită să fie pusă la egalitate cu Trecutul și gândurile lui Herzen, deși Pirogov, desigur, nu nu poseda talentul literar strălucit al lui Herzen. Din această carte, percepem cu deplină claritate aspectul spiritual deosebit și viziunea asupra lumii a lui Pirogov, în diferența lor profundă și fundamentală față de tipul de mers al liberalului rus. Lăsând aici deoparte concepțiile pedagogice ale lui Pirogov — deși sunt și profund instructive și interesante pentru vremea noastră — considerăm oportun, la aniversarea a cincizecea de la moartea lui Pirogov, să reamintim cititorului rus imaginea lui Pirogov ca filosof și gânditor religios.
Deși Pirogov nu a fost un geniu al gândirii religioase, care, prin originalitatea și profunzimea sa de concepție, prin intensitatea pasională a creativității spirituale originale, putea fi pusă la egalitate cu astfel de clasici ai gândirii religioase rusești precum Chaadaev, Homiakov, Kirevskiy, Dostoievski. , K. Leontiev și Fedorov, pentru noi, însă, nu există nicio îndoială că Pirogov aparține numărului celor mai remarcabili gânditori ruși. În același timp, originalitatea cea mai comună a gândirii lui Pirogov constă în combinarea în ea a unui interes pentru o înțelegere obiectivă, teoretico-filozofică, cu un interes pur religios. Pirogov, în alte privințe, o persoană larg educată, a fost în filosofie un autodidact pur, lipsit de contact cu tradițiile filozofice; și în plus, prin educație, specialitate și obiceiuri de gândire, a fost naturalist, naturalist - empiric. Și, așadar, este remarcabil că acest autodidact și naturalist filosofic este un gânditor ascuțit, atunci singurul tip de gânditor din Rusia, care este la fel de animat de patosul gândirii pur sistematice, filosofice, de cunoașterea obiectivă a lumii și de patos. a gândirii religioase - în timp ce, ca regulă generală, este caracteristic gândirii ruse că gânditorii religioși sunt mai degrabă indiferenți față de teoreticul sistematic.

filozofie și filozofi puri - teoreticienii ignoră problemele gândirii religioase (abia în ultimul deceniu al gândirii filozofice rusești există tendința de a depăși această dualitate).
Cu tensiunea de gândire caracteristică unui gânditor adevărat, Pirogov, complet independent, cu independență deplină și cu o extraordinară veridicitate și onestitate a gândirii, caută o viziune religioasă și filozofică asupra lumii care să poată satisface atât cerințele gândirii științifice, cât și cerințele credinței. . El - o natură spirituală tipic rusă - consideră că viața fără o viziune holistică asupra lumii este imposibilă. El luptă în egală măsură împotriva disoluției gândirii, refuzând în prealabil să se supună unei anumite viziuni asupra lumii, și împotriva oricărui dogmatism, care nu permite căutarea și îmbunătățirea constantă a unei viziuni despre lume dobândite odată. Absența unei credințe holistice este, în opinia sa, o boală teribilă, de la care toată lumea ar trebui să se ferească. . .- care nu vrea să se sinucidă prin sinucidere sau prin azil de nebuni.*)
Gândirea lui Pirogov se dezvoltă, parcă, pe două planuri - ceea ce mărturisește extraordinara sa cultură spirituală și subtilitate - pe planul unei fundamentări filosofice pur abstracte a unei viziuni religioase asupra lumii și pe planul dezvăluirii unei experiențe de credință de nedemonstrat abstract. El este foarte conștient de faptul că problema coordonării gândirii și credinței este o problemă complexă

și dificilă. Și aici, în primul rând, trebuie să fii necondiționat sincer, evitând tot felul de „influență, nehotărâre și lipsă de sinceritate”, care „va duce cu siguranță la o discordie dezastruoasă cu sine însuți”. Cu privire la această problemă, el împarte oamenii de știință în trei categorii; unii, sceptici fiind în știință, în materie de credință rămân „enoriașii credincioși ai bisericilor parohiale; alții sunt incontestabil „esprits forts”, alții, la care se numără Pirogov, încearcă să-și împace convingerile științifice cu cele religioase. Primul tip de gânditori îl nemulțumește pe Pirogov tocmai de lipsa de a lupta pentru o viziune holistică asupra lumii; al doilea tip, tipul de oameni „puternici în duh”, căruia el însuși a vrut să aparțină în tinerețe, i se pare neconform cu legământul evanghelic al „sărăciei duhului”. A fi într-adevăr destul de consecvent în viziunea cuiva asupra lumii, după părerea lui, este în general imposibil, sau posibil, dar numai „devenind un ticălos înaintea lui Dumnezeu și a sinelui”. A treia cale rămâne - cu ajutorul gândirii abstracte, logic

♦) Î. viata, pagina 13.

a afirma acel minim de viziune religioasă asupra lumii, care este realizabil pe această cale, iar apoi, recunoscând cu umilință imposibilitatea unei credințe holistice pentru gândirea abstractă, deschiderea sufletului către experiența credinței, care, deși nedemonstrabilă științific, nu contrazice realizările de gândire. Pe calea gândirii abstracte, Pirogov ajunge la recunoașterea „existenței Minții Supreme și a Voinței Supreme”, care pentru el este „o cerință necesară și inevitabilă a propriei mele minți, astfel încât chiar dacă acum aș fi vrut să nu o fac. recunosc existența lui Dumnezeu, nu puteam să o fac, fără să înnebunesc”. Și totuși – „a sta asupra acestei cerințe a minții nu ar însemna încă pentru mine să fiu credincios, ■-■ ar însemna să fiu deist, iar deismul, după părerea mea, nu este încă o credință, ci o doctrină. ." Credința, în schimb, este „abilitatea psihologică a omului, care, mai mult decât toate celelalte, îl deosebește de animale” necesară; este la fel de inamovibil si legal ca ratiunea*). Credința crește din conștiința de sine a omului, care îl deosebește de animale. Această abilitate, deși bazată pe sensibilitate, este în esență non-senzuală – însăși capacitatea care stă la baza gândirii pure, cogito cartezian – luată în întregime, inevitabil „creează idealuri extrasenzoriale” și în acest sens este credința. Credința poartă certitudine în sine: „adevăratului credincios nu-i pasă de rezultatele cunoașterii pozitive”. Fiecare persoană necredincioasă este asemănătoare „specialistului limitat” prin aceea că este inevitabil unilateral, pentru că el neagă nevoile morale ale spiritului uman și înlocuiește o conștiință de sine holistică cu un singur gând abstract**)

Trebuie să urmărim acum cum se dezvoltă gândirea lui Pirogov în aceste două planuri - filozofic și pur religios. Cea mai mare originalitate și semnificație a lui Pirogov, ca gânditor, se referă tocmai la primul plan, pur filozofic, al gândirii sale.

Crescut în gândirea tradițională a științei naturii de atunci, Pirogov ia ca punct de plecare al reflecțiilor sale critica a două direcții care stau (și se află încă în cea mai mare parte) la baza viziunii dominante asupra lumii a oamenilor de știință a naturii: pozitivismul empiric. și materialism. Să începem cu o critică a pozitivismului.

Pozitivismul, nepretențios la prima vedere, care vrea să-și întemeieze cunoștințele doar pe fapte experimentale, degenerează inevitabil într-un doctrinarism îngust și intolerant.

♦) Î. viata, p. 152-155, 168-173. ♦♦) Ibid., p. 169-170.

„Este posibil să ceri fiecărei minți să se angajeze să nu atingă cutare sau cutare subiect de reflecție; astfel încât să se oprească exact acolo unde cealaltă minte îi spune să se oprească?” Nu este necesar să renunțăm complet sau să neglijăm empirismul, să nu recunoaștem metodele deja elaborate de știință și experiență sau să le considerăm nesemnificative, pentru a revendica dreptul de a depăși „cercul magic” conturat de acesta și de a protesta împotriva interzicerea satisfacerii înclinaţiilor fundamentale ale gândirii. Pirogov declară că nu poate și nu vrea să elimine în sine dorința de a „privi în culisele scenei empirice”, în spatele căreia „se ascunde rațiunea de a fi a tot ceea ce este supus sentimentelor, deci observația” – „și nu numai din curiozitate, dar și cu scopul limitării pretențiilor prea imporune de experiență pentru autocrație”*). În reflecția sa ulterioară, Pirogov ajunge la o critică epistemologică fundamentală a empirismului. „Experiență pură” este o absurditate. „Fără participarea gândirii și a fanteziei, nici un singur experiment nu ar fi avut loc și fiecare fapt ar fi fost lipsit de sens.” Diferența accentuată dintre cunoașterea a priori și cea a posteriori, dintre inducție și deducție, este „o diferență pur doctrinară, și este valabilă doar în extreme, asemănătoare nebuniei” (ibid., p. 44). Această distincție se bazează din punct de vedere psihologic pe o „școală” și pe o distincție esențial insuportabilă între facultăți mentale separate, în timp ce în realitate ele sunt doar momente indisolubil legate ale unei conștiințe inseparabile. Sentimentele nu pot fi separate de gând, nici fanteziile nu pot fi separate de minte. Fără gând nu există experiență senzorială, fără fantezie nu există gândire științifică creatoare. Empiriștii extremi sunt cei mai răi dintre visători, căci ei înlocuiesc realitatea vie, inexprimabilă prin formulă, cu construcția lor arbitrară, „poate fi purtat nu numai de vise, ci și de ceea ce este atât de sobru, precis și pozitiv, precum experiența. și fapte” (p. 51). Dimpotrivă, oricine se uită cu atenție și fără prejudecăți la realitate știe că, în ciuda tuturor descoperirilor noastre experimentale, viața rămâne un mister și un miracol de care nu suntem uimiți doar pentru că le vedem zilnic. Această critică generală a empirismului culminează în Pirogov într-o idee centrală, care fără exagerare poate fi numită descoperirea sa epistemologică și în care el anticipează cu decenii rezultatele fenomenologiei moderne a cunoașterii. Mersul empirismului este senzaționalism. Pentru el, tot ce este „dat” imediat evident, ne apare ca

♦) Î. viata, p. 41-43.

„faptul” inamovibil este senzația, dat senzual. În schimb, Pirogov arată subtil și convingător că toate datele senzoriale se bazează pe principii, pe care le numește numele oarecum nefericit de „fapte abstracte”. Prin ei el înțelege date precum spațiu, timp, mișcare, viață. „Spațiul este un fapt, timpul este un fapt, mișcarea este un fapt, viața este un fapt și în acel moment atât spațiul, cât și timpul, și mișcarea și viața sunt cele mai mari și mai importante distrageri” (p. 26). De aici rezultă că primul și cel mai evident lucru pentru noi

nu sunt datele simțurilor individuale, ci „nemăsurabilele și nelimitate” care stau la baza lor. „În mod fatal, inevitabil, nevăzând sau simțind nemăsuratul și nelimitat, recunoaștem existența lui reală; aici non-faptul există la fel de fapt ca și faptul, iar în existența nemărginitului și nemăsuratului suntem mult mai convinși decât era convins Columb de existența Americii înainte de descoperirea ei ”(p. 27), În baza noastră. conștiința spațiului, timpului, vieții stă în cele din urmă „sentimentul ființei noastre”. Este, desigur, și un fapt, dar un fapt sui generis, care nu poate fi numărat printre faptele furnizate de simțurile exterioare. . . Primul și cel mai evident lucru pe care îl cunoaștem nu sunt faptele individuale, ci o unitate atotcuprinzătoare și atotpătrunzătoare a vieții holistice, supra-spațiale și supra-temporale, care ea însăși creează deja totul individual *)
Deoarece empirismul experiențial este senzaționalism, critica sa se revarsă inevitabil în critica materialismului. Materialismul pur în prezent, în esență, nu mai merită respins; cu toate acestea, unele dintre considerentele lui Pirogov în această direcție își păstrează valoarea până astăzi. El face o critică ascuțită și convingătoare a atomismului. Fragmentarea lumii în atomi, un fel de ultim bob, este o fantezie proastă, care duce la contradicții fără speranță. Atomii impenetrabili, morți, inerți, cumva prin ei înșiși, din întâmplare, trebuie formați într-un întreg format, viu, armonios. Analiza mentală trebuie aici inevitabil, dimpotrivă, să ajungă la presupunerea, în afara atomilor, a ceva permeabil și permeabil totul și pretutindeni, un fel de ocean de viață în care, în creativitatea vie, se formează aici formele realității. Pe această cale Pirogov, anticipând ultimul

*) Pagina 26-30. Autorul acestor rânduri în cartea sa „Subiectul cunoașterii”, necunoscând atunci gândurile lui Pirogov, a pus aceeași idee la baza sistemului său epistemologic.

concluziile teoriei moderne a materiei, pentru a ajunge la concluzia că forța și materia sunt una și aceeași și că materia poate trece în forță și forța în materie. Pe această cale, trebuie să ajungem la admiterea formării materiei din acumularea de forță și, astfel, să recunoaștem natura imaterială a mamei însăși (pp. 21,36-37).
La fel de neclară pentru Pirogov este ipoteza care stă la baza materialismului că „întâmplarea” sau cauzalitatea externă oarbă guvernează toată viața lumii. Teleologismul vieții organice este un fapt pe care niciun om de știință natural fără prejudecăți nu îl poate nega. „Ceea ce direcționează procesele mecanice și chimice ale unui organism către un scop rămâne și va rămâne pentru noi existent și primitiv, deși ascuns pentru reprezentarea senzorială” (p. 23). Principiul vital, pe care îl cunoaștem din propria noastră experiență interioară, este comparabil cu principiul atotpătrunzător al luminii. Aceste considerații, pe de altă parte, sunt susținute de ideea pe care Pirogov o fundamentează în detaliu - dovadă că conștiința și gândirea nu pot fi un produs al creierului, ci doar o manifestare în noi și în organismele vii a „gândirii lumii non-creierului”. ” care pătrunde în întreaga dăruire a universului . Anticipând și aici reflecțiile ulterioare ale psihologului american James, Pirogov arată în mod convingător că unitatea conștiinței este ceva care nu are o corelație în sistemul cerebral și că, prin urmare, singura generalizare care nu contrazice faptele reale ar trebui să ne conducă la presupunerea că nu se crede că este un produs al creierului, ci, dimpotrivă, creierul este

un „instrument” pe care și prin care „gândul non-creier” primordial se realizează în lumea materială. Creierul este ca o prismă de sticlă, care are proprietatea de a descompune razele de lumină și de a le refracta; creierul este „prisma minții lumii”. Două considerații principale îl conduc pe Pirogov la această concluzie: în primul rând, prezența oportunității și, parcă, a raționalității în toată natura, inclusiv la creaturile lipsite de creier; o formulare mai profundă a acestei corelații este dată de o analiză a faptului însuși al cunoașterii noastre, adică a corespondenței dintre formele logice ale gândirii noastre umane și corelațiile reale ale lucrurilor înseși, care poate fi explicată doar din recunoașterea faptului că tot ceea ce există este solidar și unit de gândul care îl pătrunde. A doua considerație decisivă este de a sublinia că gândirea nu poate fi o simplă „funcție” a creierului ca organ propriu; o „funcție” ciudată care este capabilă atât să recunoască organul care o produce, cât și să-l corecteze (în tratament)

și chiar să-l distrugă (într-o sinucidere deliberată)? Faptul că „în experiență” nu întâlnim „gândirea non-creier” nu este o obiecție convingătoare, deoarece aici experiența „externă”, adică experiența despre lumea materială, este luată în avans. Dimpotrivă, în lumea conștiinței directe de sine și a autoînțelegerii propriei noastre gândiri, avem, dacă privim fără prejudecăți, o confirmare evidentă a originalității principiului pur al gândirii *)
Viziunea filozofică asupra lumii a lui Pirogov, a cărei schiță concisă am prezentat-o mai sus, poate fi, în acest fel, caracterizată, pe de o parte, ca panpsihism dinamic și, pe de altă parte, ca idealism ontologic obiectiv, care afirmă imersiunea a tot. senzual în elementul existenței cu adevărat, „non-creier”, gândirea lumii. O astfel de perspectivă filosofică este religios ușor înclinată spre panteism. Dar Pirogov respinge hotărât și distinct panteismul naturalist. Dacă punctul de plecare și fundamentul ființei pot fi văzute doar în forța creatoare, atunci există două posibilități: să o vedem în ființa lumii însăși, sau altfel - în afara lumii. În tinerețe, Pirogov a fost înclinat spre prima soluție. Dar o reflecție ulterioară l-a condus la o respingere hotărâtă a panteismului. „A stabili un punct de sprijin în univers înseamnă a construi o clădire pe nisip. Esența principală a universului, în ciuda întregii sale infinitate și eternități, este o manifestare a gândirii creatoare și un plan creator în materie; iar materia este supusă schimbării... și investigației senzuale. Totuși în schimbare. . . ar trebui să aibă nu numai proprietăți pozitive, ci și negative, iar tot ceea ce este supus analizei și investigației senzoriale nu poate fi considerat ca ceva complet, absolut adevărat și definit. Prin urmare, doar „mintea supremă și voința supremă a Creatorului, manifestate în mod oportun, prin mintea lumii și viața lumii, în materie — acesta este câinele plus ultra al minții umane, acesta este acel început ferm și neschimbător, absolut, mai departe de care mintea pozitivă nu poate merge fără să fie confuză.și calea” (Vopr. viață, pp. 157-158).
Astfel, ultima concluzie religioasă din analiza filozofică a ființei de către Pirogov este deismul, combinat cu o conștiință panenteistă (nu panteistă) a pătrunderii lumii prin principii superioare, divine. Dar am văzut deja că Piratov distinge clar între o viziune filozofică, chiar dacă are un conținut religios, și o credință vie. Acum trecem la
*) Î. Viața, p. 17-20, 23-26, 30, 34, 39, 69, 73, 83.

o scurtă trecere în revistă a celui de-al doilea plan pur religios al gândirii sale. Numai fără tragere de inimă, Pirogov își împărtășește convingerile religioase; el se referă la faptul că, de fapt, este înclinat să adere la regula înțeleaptă a lui Goethe, potrivit căreia „să vorbim despre Dumnezeu numai cu Dumnezeu”. Totuși, în acest jurnal, înscris exclusiv pentru el însuși, dar nu fără motivul ascuns pe care, poate, cândva, altcineva îl va citi ”(așa este subtitlul „Întrebări ale vieții”), găsim reflecții extrem de interesante și profunde asupra subiectelor religioase. .
Am văzut că, potrivit lui Pirogov, vgra este proprietatea principală a unei persoane, asociată cu conștiința sa de sine insensibilă, o relatare a experienței vii holistice a vieții spirituale. Această credință ni se dezvăluie în mod egal în tristețe și în bucurie (în cele două forme ale ei - tăcerea și desfătarea); în această experienţă, sufletul deschide „apropierea de altul, cu siguranţă mai înalt, de parcă ar fi o fiinţă simpatică” „Personificarea acestei fiinţe devine o nevoie inevitabilă a spiritului nostru; personificatul devine o verigă care ne leagă de acela, în fața căruia mintea noastră se oprește, ca înaintea unui absolut de neînțeles pentru ea. De aici și credința în Dumnezeu-omul, pe care Pirogov o consideră „atât de caracteristică sufletului uman, încât aplicarea celebrului dicton al lui Voltaire la acesta” nu i se pare o blasfemie. (pag. 173). A insista asupra deismului „ar însemna să te forțezi, să rămâi rece și indiferent față de Acela pe care mintea noastră l-a recunoscut drept începutul începuturilor”. Prin urmare, „în adâncurile sufletului uman, mai devreme sau mai târziu, dar inevitabil, a trebuit să se dezvolte idealul omului-Dumnezeu. Întruchiparea acestui ideal, deja prevăzut cu mult înainte, ... nu putea decât să aducă în inimile oamenilor noi (și cu greu trăite înainte) sentimente de fericire pașnică și încântare solemnă ”(p. 174). Acesta este, pe scurt, relatarea lui Piragov despre întemeierea credinței sale creștine.
Critica istorică a creștinismului, pe care Piratov o admite ca un studiu liber al științei, din acest punct de vedere este nesemnificativă pentru o conștiință pur religioasă. „Cu îndrăzneală și în ciuda oricărei cercetări istorice, fiecare creștin trebuie să afirme că era imposibil pentru orice muritor să gândească și cu atât mai puțin să atingă acea înălțime și puritate a sentimentului moral și a vieții, care sunt cuprinse în învățăturile lui Hristos; nu se poate decât să simtă că nu este din lumea aceasta” (pp. 175-176). Aceasta este experiența directă care dă mărturie despre bărbăția divină a lui Hristos.

„Înălțimea de neatins și puritatea sfințitoare a sufletului idealului de credință”, asupra căreia nici „epoci întregi de dogme, patimi și manii nu au lăsat nici măcar un loc” (pentru „sângele și murdăria cu care a încercat să întina lumea”. „Acest ideal „curg în pâraie înapoi pe pângăritori) este esența creștinismului pentru Pirogov. De aici rezultă pentru el o concluzie foarte semnificativă, prin care se desparte brusc de orice raționalism moralist. „Creștinismul nu este moralitate”. „Moralitatea (din mos - temperament, obicei) depinde de morală, iar morala se schimbă cu timpul. Nu există un cod moral pozitiv și neschimbător pentru întreaga omenire.” Prin urmare, Pirogov subliniază esențialitatea diferenței creștine dintre har și lege și

legătura acestei conștiințe cu credința în bărbăția-Dumnezeu a lui Hristos. „Pentru creștinii moderni – tocmai pentru cei moderni – recunoașterea naturii divine a Mântuitorului trebuie să fie piatra de temelie a credinței sale. Aceasta recunoaște imuabilitatea, infailibilitatea, adevărul interior plin de har al idealului care servește ca bază a învățăturii creștine. Și prin aceasta se deosebește de morala lumească schimbătoare, exterioară, deși destul de legală.Un adevăr plin de har, care nu este supus nici unei îndoieli sau investigații, poate deveni propriul meu adevăr interior numai atunci când îl extrag dintr-o sursă mai înaltă. și credeți că este comunicat doar într-un mod plin de har. Numai cu o astfel de credință sunt în stare să deosebesc adevărul extern și științific, care necesită analiză mentală și cercetare liberă, de acel adevăr superior, etern, plin de har, care servește drept idealul credinței mele” (p. 176).

Scepticii spun că idealul creștin este de neatins. Dar la urma urmei, adevărul atotcuprinzător este de neatins, fără a înceta de la acesta să fie un ideal. Tocmai imposibilitatea acestui ideal pentru om de către forțele umane este cea care mărturisește divinitatea și absolutitatea lui. „Iubirea atotcuprinzătoare și harul Duhului Sfânt, acestea sunt cele mai esențiale două elemente ale idealului credinței lui Hristos, deosebindu-l de moralitate, precum cerul de pământ.” Cei care doresc să se apropie de acest ideal „în primul rând nu ar trebui să se bazeze pe propriile forțe și virtuți morale, ci ar trebui să creadă că credința este un dar al cerului, al harului și al iubirii atotcuprinzătoare”. Cea mai bună expresie a credinței creștine, Pirogov consideră pentru el o rugăciune „atingătoare”. „Văd odaia Ta, Mântuitorul meu, și nu am haine, dar voi intra în ea” (p. 178).

O altă trăsătură esențială a doctrinei creștine, care o deosebește de toată moralitatea, este versatilitatea ei,

plenitudinea sa concretă (în timp ce moralitatea este întotdeauna limitată și unilaterală). Această convingere îl face pe Pirogov să respingă dogmele obligatorii în creștinism; care apărea în ea, după părerea sa, „numai odată cu apariția statului, sau, pur și simplu, a bisericilor oficiale”. Dogmele, după Pirogov, sunt expresia secularizării bisericii – deși inevitabil în implementarea concretă a bisericii pe pământ, dar conținând totuși, în comparație cu esența credinței creștine, o concesie ilegală la condițiile lumești. viaţă. Adevărat, Pirogov, chiar și în această negare a laturii dogmatice a învățăturii bisericești, este departe de orice fel de raționalism îngust. El chiar protestează puternic împotriva recunoașterii obișnuite în astfel de critici a „prim-creștinismului” ca standard ideal al adevăratului creștinism. La urma urmei, cei mai apropiați ucenici ai lui Hristos adesea nu au înțeles sensul învățăturii Sale; mai degrabă, trebuie să admitem că omenirea învață doar treptat să înțeleagă credința creștină în toată deplinătatea și profunzimea ei. De asemenea, el recunoaște, parcă, valoarea pedagogică a dogmelor în procesul de influență a bisericii asupra lumii. Sarcina bisericii de pe pământ este să mențină și să întărească legăturile sociale printr-un principiu moral și spiritual, iar această sarcină este imposibilă fără o expresie clară și o observare conservatoare a conștiinței dogmatice.

Cu toate acestea, latura dogmatică a credinței Bisericii nu exprimă pentru Pirogov conținutul adevărat, divin, al creștinismului. El își revendică dreptul, rămânând, ca cetățean, un fiu credincios al Bisericii Ortodoxe Ruse, în viața sa religioasă interioară de a fi

liber de dogme, pe care chiar le aduce împreună cu „imagini și cerințe” pur exterioare. În conținutul dogmatic al credinței, el vede o „egalizare” urâtă de el, cerința ca fiecare să gândească și să simtă după tiparul prescris - aceeași nivelare pe care o denunță sever și convingător în viziunea dominantă intelectual-radicală asupra lumii (în acest ultim respect Pirogov, fără îndoială, cu Chiar la începutul anilor 1980, am văzut cu mai multă sensibilitate tot pericolul spiritual și fatalitatea bolșevismului, care se făcea deja pe atunci). Nu există însă nicio îndoială că adevăratul sens spiritual al dogmei creștine i-a rămas străin lui Pirogov. Nici măcar nu observă că doctrina adevăratului Dumnezeu-bărbăție a lui Hristos și baza fertilă a vieții spirituale creștine, pe care el însuși o consideră singura esență adevărată.

societatea creștinismului și împotriva deformării căreia luptă cu insistență, ca împotriva trădării singurului fundament solid al credinței - că această doctrină în sine este deja o dogmă și, în plus, o dogmă fundamentală, în comparație cu care toate celelalte dogme pot. să fie considerată doar dezvăluirea și înțelegerea sa ulterioară. Independent din punct de vedere spiritual de influențele timpului său, Pirogov este în această privință fiul timpului său. Să nu uităm, când evaluăm aceste puncte de vedere ale lui Pirogov, ce timp a fost. Dacă legămintele adevăratei sfințenie creștine au fost păstrate în adâncul vieții bisericești, invizibile din exterior, atunci întreaga viață exterioară a bisericii, în orientarea ei către lume, a fost într-adevăr acoperită cu un strat gros de „birocrație”. Pirogov judecă biserica în acest sens după experiența propriei dezvoltări spirituale. Cu profundă durere, povestește cât de neașteptat – nou și, în raport cu mediul înconjurător, cât de eretică a fost pentru el, din copilăria unui om educat bisericesc, o lectură plină de sens a Evangheliei; și cu o ironie jalnică, el transmite că, în timp ce unii au negat cu îndrăzneală existența lui Dumnezeu, pentru că „ieri la Gostiny Dvor Ivan Ivanovici a spus că nu există Dumnezeu”, alții, justificându-și credința în Dumnezeu, nu s-au putut referi decât la faptul că „ asa se spune in catehism.
În ciuda acestui fapt, în esență, inevitabil pentru fiecare persoană, legătura cu experiența spirituală a erei sale, viața religioasă și gândirea lui Pirogov rămân profund instructive pentru timpul nostru și sunt semnificative din punct de vedere obiectiv. Nu se poate decât să regrete cât de puțină societate rusească înainte și mai ales acum a acordat atenție acestei remarcabile confesiuni filozofice și religioase a uneia dintre cele mai mari și mai remarcabile minți rusești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Rămâne doar să exprim speranța că aniversarea a 50 de ani de la moartea lui Pirogov va servi ca un impuls pentru a umple acest gol și a atrage atenția poporului rus asupra ideilor acestei persoane profunde, libere din punct de vedere spiritual și matur, uimitor de versatil. Gânditorul rus uitat Pirogov trebuie încă să fie reînviat în conștiința societății ruse.
S. Frank.

IDALE ALE BISERICII ANGLICANE*)
Este imposibil să înțelegem viața Bisericii Anglicane fără a lua în considerare și a studia acele trei mișcări care s-au dezvoltat deplin în secolele al XV-lea și al XVI-lea. Prima dintre aceste mișcări este

educațională, iar în Europa de Vest se obișnuiește să o numim Renaștere. A doua mișcare este religioasă; aceasta este Reforma. A treia mișcare nu a primit încă un nume potrivit. Această mișcare este politică; a afectat formarea statului-naţiune modern. Are o legătură cu Biserica Angliei doar pentru că s-a bazat pe principiul supunerii clerului puterii seculare. Poate că se numește hobbism, deoarece în Anglia Thomas Hobbes și Malmsbury erau profeții săi. Uneori este numit și „bizantism”.
Nu este ușor de înțeles care a fost legătura dintre aceste trei mișcări; și dacă a existat deloc și de ce a coincis momentul celei mai mari dezvoltări. Este greu de înțeles cât de mult a urmat fiecare dintre ele de la precedentul, sau cât de mult au curs toate trei din aceeași sursă. Nu știu dacă toate aceste întrebări au primit vreodată un răspuns satisfăcător de la istorici. Cel mai adesea se presupune că toate cele trei mișcări au multe în comun, dar se dovedește că multe fapte contrazic această opinie. Trezirea sau trezirea umanismului a fost toate impregnate de spiritul individualismului, nici reformatorii bisericești și nici adepții bizantimismului nu l-au simpatizat. Atât bisericile reformate, cât și statele laice atotputernice cu care lucrau aceste biserici, chiar și atunci când refuzau să devină instrumentele lor, erau severe și neprietenoase cu idealul libertății individuale. În plus, umanismul Renașterii era în întregime impregnat de spirit
*) Un articol de Kirk, profesor de teologie morală la Universitatea Oxford, scris special pentru The Way.

rebeliuni împotriva obiceiurilor tradiţionale, atât de străine de morala primitivă şi strictă a reformatorilor. Iar mișcarea politică, nuanțată cu spiritul lui Machiavelli, a luat de bunăvoie partea liberalilor în protestul lor împotriva acțiunilor și principiilor bisericii, deși în alte privințe nu a simpatizat cu ideile liberale.
La suprafață, toate cele trei mișcări erau în contradicție cu ordinea ecleziastică existentă, deși motivele ostilității lor erau diferite. Pentru a înțelege aceste motive, trebuie să studiem istoria. Aceste cauze sunt complexe, nu mai puțin complexe decât manifestările provocate de ele.
Încă din primele zile ale invaziei triburilor barbare în Europa, biserica a fost salvatorul și apoi învățătorul lumii occidentale. Dar anii au trecut, lumea s-a maturizat și și-a exprimat definitiv dorința de a renunța la tutela bisericii. Metoda de învățământ și centralizarea întregului său sistem au fost principalele instrumente ale bisericii. Reînvierea a fost un protest împotriva acestui sistem învechit, care nu a îndeplinit noile cerințe ale gândirii umane. Bizantismul a atacat însuși principiul centralizării. Reforma a negat-o doar pentru că mașina birocratică nu a reușit să se ferească de toate abuzurile. Și trebuie mărturisit că însăși biserica a simpatizat cu cel puțin două dintre aceste aspirații. Este adevărat că creștinismul occidental nu a acceptat niciodată idealul naționalismului, dar Renașterea își are rădăcinile chiar la începutul Evului Mediu, iar primii pionieri ai acestei mișcări au fost lideri bisericești. Întrucât reformatorii s-au ghidat numai după considerente de ordine morală, ei au stârnit cu siguranță simpatia celor mai buni creștini din toate generațiile. Prin urmare, este clar că liderii creștinismului occidental s-au confruntat cu o sarcină foarte dificilă. Multe întrebări au stârnit o mare simpatie în mediul căruia i-au fost adresate. S-a simțit că este imposibil să le răspunzi printr-un simplu „refuz”, în orice caz, chiar

dacă numărul și importanța lor nu condamna dinainte o asemenea atitudine la eșec. Dar, pe de altă parte, un sentiment ascuns de neîncredere reciprocă (ne permitem să numim astfel relația existentă) din partea reprezentanților tuturor celor trei mișcări, unite în opoziție cu biserica, a împins la compromis, evaziune și amânarea întrebărilor la nesfârșit. , din moment ce mi s-a părut o politică mai ușoară și plăcută.
Devotamentul entuziast al englezilor față de Biserica lor din Anglia (un sentiment complet diferit de

naționalității engleze) se bazează în principal pe faptul că, dintre toate grupurile occidentale de comunități creștine (până în secolul al XVI-lea toate erau considerate oarecum nerezonabil supuse Romei), Biserica Anglicană s-a remarcat prin onestitatea și succesul său în lupta împotriva criza, descoperită la începutul epocii moderne. Desigur, nu se poate decât să admită că atât succesul, cât și onestitatea au fost doar relative. Și în prezent, onestitatea perfectă și succesul complet sunt de neatins. - Acest lucru este tipic pentru ambele. Dar chiar și acum Biserica Anglicană, mai mult decât oricare alta, recunoaște seriozitatea și realitatea întrebărilor și se străduiește să găsească cea mai corectă soluție.
Biserica anglicană, la fel ca majoritatea confesiunilor protestante, a cedat prea mult la cerințele bizantismului. Instinctul de reformă a dus atât la protestantism, cât și la Biserica Anglicană, astfel încât aceasta s-a îndepărtat de mult din ceea ce era gloria moștenirii sale catolice. Dar Biserica Anglicană se deosebește de cele protestante prin faptul că nu a abandonat niciunul dintre principiile esențiale ale catolicismului, ci recunoaște ca autoritate doar biserica nedivizată din primele șase secole. Într-un fel, nu este ca Roma. Ea a acceptat noua învățătură cinstit și deschis și, fără nicio abatere fatală de la adevărul universal, a absorbit spiritul naționalismului și a recunoscut legitimitatea drepturilor de putere temporară, ca instrument trimis de Dumnezeu pentru a rezolva treburile omenești. Sarcina istorică a lumii occidentale are o semnificație universală. Ea constă nu numai în împăcarea tuturor contradicțiilor minții, conștiinței și vieții sociale, ci și în împăcarea tuturor celor trei cu cerințele revelației. Poate că nu există o soluție definitivă pentru aceste probleme, dar omenirea trebuie să caute modalități de a le rezolva. Și în acest sens avem dreptul să spunem că calea trasată de Biserica Anglicană este mai corectă decât cea urmată de alte confesiuni.
Poate că această afirmație va părea prea exagerată. dar pare a fi justificat de starea Bisericii Anglicane de astăzi. Nu a fost nevoie de mai mult de cincizeci de ani pentru ca Biserica Anglicană să cunoască, să asimileze și să împace principiile creștine cu noile descoperiri ale științei moderne și cu critica istorică. Desigur, acest proces nu este încă pe deplin finalizat, dar în Anglia nu mai există acea diviziune între biserică și inteligență pe care o vedem în alte țări. Secolul al XIX-lea este adesea și convingător

Hall, că Biserica Anglicană nu a rămas niciodată surdă la problemele de conștiință. - Nu a trezit întotdeauna o mișcare în favoarea reformelor morale, naționale sau personale, dar întotdeauna a luat-o foarte repede de partea lor. Relațiile dintre biserica anglicană și stat erau adesea ostile sau incerte, dar niciodată nu a fost văzută de opinia publică ca

un pericol pentru viața națională. Pe de altă parte, ea nu a fost niciodată atât de supusă tuturor guvernelor în schimbare încât să se transforme într-un pion cu voință slabă în mâinile lor. Întotdeauna și-a păstrat valoarea. Mă îndoiesc că Roma sau protestantismul au avut aceeași influență.
Desigur, aceste condiții au contribuit la faptul că opinia Bisericii Anglicane nu a fost întotdeauna unanimă. Pentru oamenii din afara bisericii, un astfel de dezacord poate suna ca o confuzie de limbi în construcția Turnului Babel. Dar știm că în istoria creștinismului au existat de mai multe ori epoci lungi când chiar și în chestiuni de importanță capitală – doctrina Întrupării sau Sfânta Treime – unitatea părea un vis de neatins. Prin urmare, nu trebuie decât să admitem că istoria se repetă încă o dată. Un membru al Bisericii Anglicane nu este jenat de acest lucru; el ştie că aceste ezitări în biserica lui indică doar sârguinţa cu care ea încearcă să-şi rezolve problemele; iar aceste probleme, după cum am spus deja, sunt problemele lumii întregi. Și acesta este punctul de vedere din care le-ar cere celor care nu sunt membri ai bisericii sale să privească aceste diferențe. Însă mai sunt două întrebări care îl încurcă mult mai mult și îl scot dintr-o stare de calm mulțumire de sine. El știe că relațiile actuale dintre biserică și stat în Anglia sunt în prezent dăunătoare, dacă nu bunăstării naționale, în orice caz, pentru libertatea și demnitatea bisericii; indiferența răspândită față de un fapt atât de evident este înfricoșătoare, nu numai în sine, ci și pentru că este un obstacol de netrecut în calea oricărei reforme. Acesta este primul fapt. Al doilea fapt este în plecare: toată cunoștințele în curs de dezvoltare nu sunt doar cu estul, ci și cu Biserica Romană, îi arată clar cât de mult și-a pierdut conștiința spiritualității și devotamentului kaolic, la început plecarea ilegală a Orientului. și Occidentul, și epoca târzie a romilor și a romanilor și Epoca târzie și Canterbury.
În cei o sută de ani ai mișcării Oxford s-au realizat mult mai mult decât se crede în mod obișnuit. Dar este cert că cea mai mare parte a Bisericii Angliei este doar subconștient catolic; reacțiile ei conștiente la apelurile catolice sunt ostile.

Timp de patru secole, Biserica Anglicană a stat întotdeauna în centrul tuturor mișcărilor mentale tulburi care au legătură cu religia și nu este de mirare că în acest proces a trebuit să sufere daune și răni. Nimeni nu-și poate forma o concepție corectă despre anglicanismul modern fără a lua în considerare acest fapt; fără să-și dea seama că, în timpul lungii sale încercări, Biserica Anglicană a rezistat, pe de o parte, tentației de a se retrage și de a se retrage într-o izolare solemnă și, pe de altă parte, de a găsi o soluție ușoară la toate dificultățile sale prin predarea completă a ei. poziţii şi pierderea moştenirii acesteia. Cu multe ezitări, cu dese nehotărâri, în perioadele de epuizare și slăbiciune, adesea grav rănită, Biserica Anglicană a stat cu fermitate în slujba ei pentru a uni rațiunea, conștiința, loialitatea națională și revelația, unindu-le într-una singură. Chiar și cei care sunt cel mai puțin înclinați să-i atribuie succesul trebuie să recunoască curajul încercării ei. Și această încercare nu și-a spus încă ultimul cuvânt.
K. Kerk.

DESPRE SEMNIFICAȚIA IMAGINATIEI ÎN VIAȚA SPIRITUALĂ

(Cu privire la cartea lui B. P. Vysheslavtsev „Etica Erosului transformat”. Paris, 1931.).
Este imposibil să nu salutăm apariția în lume a celei mai interesante cărți de B. P. Vysheslavtsev. Scrisă extrem de ușor și elegant, accesibil într-o măsură semnificativă chiar și unei persoane fără experiență în filozofie, ridică o serie dintre cele mai importante întrebări, cele mai relevante subiecte pentru gândirea modernă. Cartea este foarte talentată, profundă, emană curaj în a pune întrebări, originalitate în a le rezolva. Totuși, titlul nu exprimă cu acuratețe conținutul cărții, care este și mai bogat și mai sărac decât titlul ei. Este doar un „Prolegomen” al eticii, o serie de analize pregătitoare care deschid calea unei „etici a harului”. Cu etica „dreptului” și cu tot ceea ce este în mod esențial inerent în „lege”, Vysheslavtsev își ia rămas bun foarte ușor și chiar în grabă, simplificând uneori problemele legii - toată inspirația sa, toată puterea creativității este dată muncii pregătitoare. pentru construirea eticii religioase. În esență, cartea este dedicată analizei vieții spirituale din noi, studiului dinamicii sale, forțelor sale motrice - aici se află cheia cărții, a cărei unitate nu este întotdeauna ușor de înțeles în afara acesteia: cel mai Paginile interesante ale celei de-a doua părți a cărții, consacrate problemei libertății și învățăturii Absolutului sunt într-adevăr un fir foarte subtil legat de doctrina sublimării, de rolul imaginației în viața spirituală. Dar unitatea cărții, care nu este întotdeauna clară în dezvoltarea ei logică, se manifestă foarte puternic și clar în tonul general . Viziunea principală, intuiția principală care a determinat toate construcțiile autorului – este întrebarea „transformării realității cu ajutorul unei imagini frumoase” (p. 104); de aceea cartea este orientată din interior spre estetică, și nu etică, în general se ocupă doar de un singur tip spiritual, fără a ține seama de ceilalți. Se pare că autorul nu observă suficient caracterul incomplet al atitudinii sale inițiale - și problema momentului de muncă în viața spirituală (care este specific inerentă moralei).

sferă) nu-l ocupă sau deranjează. O altă trăsătură foarte subtilă este legată de renunțarea la problema „muncii”, apropiindu-l pe autor de ocazionalism, de o înțelegere slăbită a activității creaturii. Potrivit lui Vysheslavtsev, toată transformarea omului și a lumii se realizează prin sublimare, iar sublimarea se realizează prin imaginație, prin acțiunea unei „imagini frumoase”. Omul este acel punct al lumii în care „imaginea frumoasă” poate stăpâni forțele motrice ale ființei – și toată activitatea umană este concentrată doar în momentul libertății, în dăruirea liberă a sinelui „imaginei frumoase”. Pentru a aborda aici problema libertății, Vysheslavtsev construiește o doctrină artificială, dar foarte interesantă și talentată a sublimării libertății (p. 150 și mai departe) - o doctrină în care „secretul libertății” este separat și de tema muncii și „a face” creativ
Într-un mod ciudat, Vysheslavtsev a renunțat la subiectul Bisericii - în ontologia individului, în dinamica dezvoltării sale spirituale, Biserica nu are o semnificație semnificativă pentru el. Aici autorul se confruntă cu pericolul celui mai subtil, deși abia sesizat (dar cu atât mai otrăvitor) naturalism. Până la urmă, „etica harului” pentru conștiința creștină este cu totul de neconceput și nerealist în afara Bisericii, în afara trecerii de la „omul vechi” la „făptura nouă”. Viața duhovnicească, așa cum o înțelege creștinismul, se dezvoltă

corect numai în Biserică, care, în esență, este subiectul libertății creștine*), întrucât este și organul gândirii bisericești. Transfigurarea făpturii, așa cum o consideră Biserica, în afară de momentul esențial al muncii, este indisolubil legată de organizarea corectă a puterii mintale, care determină importanța primordială a conștiinței dogmatice. Chiar dacă dăm „imaginei frumoase" acea forță dinamică pe care Vysheslavtsev o asimilează în doctrina imaginației, atunci tot nu putem pune accent numai pe ea. Dar Vysheslavtsev pune acest accent tocmai pe el – vrea să construiască o „etică a harului" – „pentru toată lumea", pentru toți cei în care se desfășoară viața spirituală, indiferent de implicarea în Biserică. Prezența vieții spirituale este, parcă, unu-la-unu pentru el, cu faptul că creștinismul asimilează doar sacramentul vieții în Biserică. Viața spirituală în realitate nu este deloc identică cu viața sub umbra harului – și dacă Vysheslavtsev ia și colo ia în considerare faptul „spiritualității întunecate" și posibilitatea „farmecului" atunci când este inspirat, încă nu este suficient să evitați pericolele naturalismului. Viața spirituală este prea strânsă în a lui

♦) Mi-am dezvoltat gândurile despre aceasta în studiile „Libertate și catolicitate", „Autonomie și Teonomie" (Calea).

limitele personalității, legătura ontologică a personalității cu Biserica, nu a fost luată în considerare de Vysheslavtsev, iar pe de altă parte, personalitatea însăși este înăbușită de transferul ocazional al puterii creatoare la sugestia unei „frumoase imagine": propria ființă este luată de personalitate, redusă doar prin opoziția sau acceptarea chemării de sus, la momentul libertății. Etica religioasă, înțeleasă în termenii „posedării lui Dumnezeu", construită după tipul creativității estetice, ghidată de „inspirație", este departe de etica religioasă propriu-zisă pe care o trăia „poporul lui Dumnezeu", adică Biserica. și vieți... Dar nu voi intra într-o discuție despre întrebările care tocmai s-au ridicat, limitându-mi remarcile din această parte la aceste câteva „indicii" la dezacordurile mele cu Vysheslavtsev. Aș dori să mă opresc asupra altceva - asupra acelei părți a cărții sale, care este determinată de una dintre intuițiile de bază ale autorului, care face construcțiile sale profunde și subtile, dar unilaterale. Am în vedere doctrina sa a sublimării (în dezvoltarea căreia Vysheslavtsev, din păcate, ia prea puțin în considerare dificultățile care sunt aici) și mai ales doctrina imaginației și rolul ei în dinamica vieții spirituale. Ultima întrebare este deosebit de aproape de mine; în sistemul părerilor mele psihologice – pe care le-am exprimat deja de mai multe ori în diverse lucrări – ocupă un loc enorm. Tocmai din această cauză, aș vrea să spun câteva cuvinte aici despre rolul imaginației în viața spirituală - cu atât mai mult cu cât Vysheslavtsev dedică cu amabilitate câteva pagini din cartea sa părerilor mele despre natura imaginației. Am vrut să vorbesc despre alte subiecte ridicate de Vysheslavtsev, dar, din păcate, acest lucru este acum imposibil și mă voi limita la observații despre rolul imaginației în viața spirituală.

1. Potrivit lui Vysheslavtsev, dinamica vieții spirituale se bazează pe sublimare, în care este necesar să se distingă trei etape: 1) sublimarea afectelor și aspirațiilor care cresc din subconștient - sublimarea Erosului, 2) sublimarea alegerii care formează aceste aspirații (?) și 3) sublimarea „chemarii" care creează libertatea de alegere. În esență, așa cum recunoaște însuși autorul, acestea sunt

trei „momente” și nu pași, pentru că libertatea pătrunde în toate actele sufletului, chiar dacă acestea au loc peste pragul conștiinței. În această teorie a sublimării, se stabilește o scară directă și imediată, de-a lungul căreia aspirațiile naturale (pentru Vysheslavtsev, după Freud și Jung, toate aspirațiile sunt „erotice” - și însăși natura erotismului constă în aspirația în sus) prin diverse

transformările devin forța motrice a sufletului către Hristos. Pornind chiar de la această idee, fundamentală pentru toate construcțiile sale, Vysheslavtsev caută o trecere de la natural la binecuvântat. Există și un Eros pervertit (p. 78), dar nu-l interesează pe autorul nostru, nu-l tulbură și nici nu-l tulbură - este esențial pentru el să găsească calea „firească” a ascensiunii sufletului către Dumnezeu, calea lui. transformare. El nu simte stropirea subțire și otrăvitoare a naturalismului, văzând în sublimarea libertății, care transformă structura naturală a sufletului, un bun antidot care elimină pericolul naturalismului. În general, în această parte, Vysheslavtsev nu simte păcătoșenia inițială a omului: sublimarea se dovedește a fi suficient de influentă pentru a transforma dinamismul natural al sufletului, pentru a „înnobila” aspirațiile și a aprinde sufletul cu imaginea atotcuceritoare a lui Hristos. .
Pornind de la această schemă semi-naturalistă, care vede în sublimare puterea suficientă pentru transformarea naturalului în plin de har, văzând în sublimare în general cheia secretului sfințirii sufletului, Vysheslavtsev trece la întrebarea principală. despre modul în care se realizează sublimarea în noi. Dacă sublimarea este cheia secretului transformării a tot ceea ce este natural în har, atunci cheia secretului sublimării este imaginația. Adiacent învățăturilor lui Kue și Baudouin, dar transformând teoria imaginației în spiritul învățăturilor moderne, Vysheslavtsev construiește dinamica vieții spirituale. Imaginația pentru el este acea putere care captează energia sufletului, care ne sublimă și transformă aspirațiile și care în cele din urmă implantează în noi imaginea lui Hristos Mântuitorul, întruchipându-l în noi și creând în noi o „făptură nouă”. Imaginația nu este doar conductorul și instrumentul creativității în noi, ci și singura putere adevărată; voința este o forță derivată și secundară, eficientă numai cu participarea imaginației. Întrucât rădăcinile oricărei activități și creativitate, rădăcinile aspirațiilor și sentimentelor, precum și activitatea mentală, se află dincolo de pragul conștiinței și întrucât „subconștientul se supune numai imaginației” (p. 72), este clar că imaginația deține cheia oricărei înălțimi a sufletului și cu atât mai mult a vieții spirituale. Vysheslavtsev amintește că asceza ortodoxă (spre deosebire de catolică) nu permite folosirea imaginației, dar i se pare că această generalizare a ascezei este o simplă neînțelegere - luptându-se cu imaginația proastă, asceza ortodoxă acceptă și apreciază de fapt imaginația, conducând la adevăr. şi iluminarea. ƀniyu (p. 113-116). Pornind de la această schemă psihologică, bazându-se pe imaginație, Vysheslav-

tsev caută să înțeleagă misterul sfințirii sufletului, transformarea lui într-o stare de har. Întrucât această transformare este întotdeauna sublimare, întrucât sublimarea este întotdeauna o chestiune de imaginație, atunci cultura imaginației este cel mai important adevăr despre viața spirituală. Dinamica vieții spirituale, deși învăluită în

libertate, fără de care cele mai importante forme de sublimare sunt imposibile, se sprijină în întregime pe munca imaginației, care se ridică în mod firesc de la rangul de forță mentală empirică la o forță metafizică la semnificație. a unei funcţii creatoare atotcuprinzătoare (vezi în special p. 104). Imaginația este în esență o funcție a spiritului care mișcă energia sufletului pentru a da expresie și întruchipare celor mai înalte valori. Vysheslavtsev vorbește de mai multe ori chiar despre „magia” imaginației - prin neatenția la imaginație explică neputința moralității, neputința legii, prin imaginație, în opinia sa, dualismul de bază al „spiritului” și „carnei”. „este biruit, prin imaginatie chipul lui Dumnezeu este restaurat in om ii.. .
Aceasta este schema construcțiilor lui Vysheslavtsev în partea care ne interesează. Să trecem la analiza lor.
2.   Conceptul de sublimare are un sens extrem de larg pentru Vysheslavtsev. El pleacă de la interpretarea acestui concept pe care l-a dat Freud și în care, după Freud, nu există de fapt nici cel mai mic loc pentru momentul valorii”, pentru Freud, sublimarea este o transformare a energiei sexuale, o nouă direcție a acestei energii. , pierzându-și caracterul sexual - aceasta este desensibilizarea ia energie sexuală. Nu există o creștere a „valorii” în acest caz, separarea energiei de legătura cu obiectul sexual îi conferă pur și simplu un nou obiect. Pentru Vysheslavtsev, însuși faptul desexualizării energiei rămâne adevărat (învățăturii lui Freud despre natura erotică a oricărei eforturi, el se alătură aparent destul de mult. Vezi p. 62), dar această desexualizare pentru el are loc în întregime pe un plan empiric. Consider asta o mare greșeală. Am avut deja ocazia să dezvolt ideea că este necesar să distingem energia sexului de energia sexuală, viața sexuală de viața sexuală – pentru că conceptul de sex este mai profund și mai larg decât expresia sa empirică. Sexul la om este metafizic, iar expresia sa empirică, care se maturizează încet la om, nu absoarbe niciodată complet energia creatoare inerentă sexului în general. Sublimarea are loc predominant (dacă nu exclusiv) mai profund decât empiria, în timp ce cazurile de sublimare a energiei sexuale empirice sunt inexplicabile în afara limitelor empiriei - altfel va trebui să construim un întreg mitologie care să explice sublimarea, să grosieră și să reificați conceptul de viață mentală. . Dacă avem de-a face

deja cu energie „sexuală”, adică cu o specificație, cu o formă de energie diferențiată empiric, atunci nu poate fi sublimată și formează baza inițială a acelor pauze dureroase care duc la boli psihice. Tot ceea ce a dat Freud pentru psihogeneza multor boli psihice este legat tocmai de energia sexuală nesublimată, care continuă dincolo de pragul conștiinței (dar încă în limitele empirismului sufletesc) să-și caute expresia și creează nenumărate conflicte mentale. pe parcurs. Adevărata sublimare, desigur, are loc dincolo de pragul conștiinței, dar nu tot ceea ce este dincolo de pragul conștiinței este empiric, în indistingerea dintre metafizic și empiric în viața sufletului dincolo de pragul conștiinței se află principala greșeală a Freud și adepții săi. Energia sexului poate fi numită principala forță creatoare la om, dar numai ca una metafizică, adică o forță care stă la baza și dincolo de limitele empirismului, rezidând în esență în om; în măsura în care avem de-a face nu cu energia sexuală, ci cu energia sexuală, adică cu energia deja conectată funcțional cu sfera psihofizică, cu organele

sexului, sublimarea ei este un concept fictiv. Desexualizarea energiei sexului este non-empirica, daca vorbim de sublimare reala si, in plus, eficienta creativ. În sfera desexualizării empirice, însă, poate avea loc, dar aceasta nu este deloc sublimare, ci, ca să spunem așa, „dizolvarea” energiei sexuale. Din fiziologie, este binecunoscută „puterea nutritivă” empiric indiscutabilă a secrețiilor glandelor asociate cu organele sexuale, pentru creier, pentru viața întregului organism. Pe aceasta se bazează diverse doctrine ale secreției interne, iar terapia anumitor boli își găsește aici justificarea. Și totuși, corporală, și cu atât mai mult mentală, desexualizarea energiei sexuale, cu alte cuvinte, abținerea de la viața sexuală este foarte dificilă pentru corp. Cu atât mai mare forță este necesar să subliniem semnificația cesexualizării autentice, care merge mai adânc decât sfera empirică la om. Acest proces este „misterios” și este legat de tot ceea ce se întâmplă în miezul „esenței” noastre – în acea sferă spirituală, care reprezintă centrul și fundamentul omului. Sexul, înțeles metafizic, este spiritual; Radiațiile sexului, această axă principală într-o persoană (în nucleul său metafizic) nu trec niciodată complet în energia sexuală - energia sexului este întotdeauna sublimată parțial. Pe aceasta și numai pe aceasta se întemeiază creativitatea omului în sfera culturii; cu aceasta se leagă viața spiritului în noi, în adâncul ființei noastre. Dar trebuie să avem în vedere că în măsura în care viața spiritului își primește puterea de la sex (în latura sa metafizică), ea rămâne nedeterminată (în sensul de raportare la valori). Despre

Istoria religiei spune multe, care a acumulat multe dovezi despre ambiguitatea puterii spirituale din noi, despre posibilitatea întoarcerii ei către rău. Există o spiritualitate întunecată, puternică și creativă, dar străină de orice har. Prin urmare, problema căilor de sublimare corectă are o importanță decisivă în dinamica vieții spirituale. Deși ne este greu să pătrundem în secretul sublimării, în secretul acumulării forțelor spirituale, care ne deschide posibilitatea unei acțiuni benefice „de sus”, dar multe observații și generalizări sunt date aici de experiența lui ascetii. Aceste observații formează acele „reguli ale vieții spirituale” pe care ni le învață asceții: ele chiar dau indicații exterioare, dar se bazează pe experiența reală.

3. Potrivit lui Vysheslavtsev, sublimarea se realizează prin imaginație, prin acțiunea unei „imagini frumoase”, adică printr-un material „senzual”. De fapt, sensul operei imaginației este mai profund decât ceea ce găsim în imagini; ca „gândire emoțională” *), imaginația constă și în „acte non-senzoriale”, așa cum se obișnuiește acum să se spună în psihologie. Dar cu o astfel de înțelegere, „imaginile” (adică materialul sensibil) nu sunt un scop, ci doar un mijloc; în măsura în care Vysheslavtsev respinge acest lucru (vezi p. 98), în măsura în care pentru el imaginația este în întregime legată de materialul senzorial, adică este în întregime desfășurată pe planul empiriei psihice. Adevărata sublimare creativă, așa cum sa indicat mai sus, are loc mai profund decât empiria și, prin urmare, independent de imaginație ca forță empirică. Misterul sublimării - în sensul nostru al cuvântului - rămâne închis, a rămas în afara câmpului vizual al autorului nostru: participarea imaginației la sublimarea adevărată nu poate fi înțeleasă decât ca fază finală, și nu principală. Cu alte cuvinte, sublimarea își poate găsi expresia în opera imaginației atunci când a avut loc, dar sublimarea în esență nu are nevoie de ajutorul imaginației. Este

suficient să subliniem că sublimarea care hrănește creativ munca mentală din noi, se desfășoară în mare parte fără ajutorul imaginației. Imaginația, desigur, intră aproape întotdeauna în joc în manifestarea empirică a sublimării – deci are un loc binecunoscut în domeniul științific. Dar tărâmul clasic, esențial, în care imaginația este inseparabilă de sublimare, este arta – și numai asta. Imaginația, desigur, pătrunde în sfera socială în noi, hrănește viața morală, este extrem de esențială în aspectul religios al vieții spirituale - dar doar o zonă a vieții spirituale este inseparabilă de opera imaginației. - zona de

*) Vezi cartea mea Probl. psiho, cauzalitate”. Pagină 308-316.

creativitatea preistorică. Există și un fenomen figurativ - efectul „imaginilor frumoase” asupra vieții spirituale în general, un astfel de tip estetic este destul de legitim, dar, desigur, nu există motive pentru a-l considera singurul sau pentru a vedea în el principalul forma de viata spirituala. Greșeala lui Vysheslavtsev constă în faptul că a ridicat un tip de viață spirituală la esența sa...

Trebuie remarcat însă că și pentru tipul „estetic”, relația dintre opera imaginației și sublimare rămâne misterioasă, nu complet transparentă. În special, nu sunt complet de acord cu Vysheslavtsev în evaluarea mea asupra cărții lui Baudouin Psychoanalyse de l'art, o consider superficială și nestăpânind principala problemă a creativității artistice. Dar să lăsăm această temă specială și să trecem la analiza acelei vieți interioare din noi, care este direct legată de acțiunea harului asupra noastră. Sfera religioasă - vorbesc despre ea - este incontestabil centrală în sistemul vieții spirituale din noi; se dezvoltă doar cu ajutorul de sus - în afara acestuia nu poate fi înțeles *). Iar imaginația lui Vysheslavtsev este în esență un organ de iluminare tocmai mistică, cheia posibilității sufletului de a accepta „sugestia de sus”. Este această latură a construcțiilor lui Vysheslavtsev pe care acum trebuie să o analizăm.

Are imaginația acel rol în viața religioasă a unei persoane, în dinamica maturizării sale spirituale, pe care i-l atribuie Vysheslavtsev? Spunem categoric: nu. Creșterea spirituală în noi este creștere, o acumulare organică de forțe spirituale, prin care se creează organic „inima cea mai interioară a unei persoane”, despre care Sf. Petru (I, 3, 4). Ca orice creștere organică, ea presupune cu siguranță nu doar hrana din exterior (care este și o influență benefică de sus), ci și o mișcare interioară, un fel de „a face”. Fără intuiții pline de har, viața spirituală din noi nu se poate dezvolta corect - în această teză, ne distanțăm cu siguranță de acea doctrină a evoluției spirituale, care, de exemplu, conform învățăturilor hinduismului și neo-hinduismului, ea merge în întregime în detrimentul forțelor ascunse ale omului. Însă intuițiile de sus nu acționează magic asupra inimii noastre, ele presupun nu numai convertirea liberă a sufletului la Dumnezeu (pe care și Vysheslavtsev admite), ci și un fel de muncă, faptă interioară autentică, presupune etape de ascensiune care necesită eforturi pentru a

·). Acest lucru este valabil și pentru „păgânism”, în măsura în care în el se desfășoară o adevărată viață religioasă: fără acțiune „de sus” nu poate exista deloc viața religioasă profundă, care este întâlnirea sufletului cu Dumnezeu.

să treacă prin ele („Împărăția lui Dumnezeu are nevoie”). Nerecunoașterea acestui moment de muncă nu ar duce numai la pasivitate mistică, la o interpretare ocazională a creșterii interioare, ca stăpânire-Dumnezeu, ci ar elimina semnificația Crucii și a suferinței în cursul vieții interioare. Suferința este un fel de asceză „naturală”, dar pentru a le suporta este nevoie de „răbdare”, care este o mare forță creatoare, o muncă autentică. Misterul transformării inimii noastre este legat tocmai de acceptarea liberă a suferinței, a crucii, a muncii - și, deși (empiric) nu va stăpâni niciodată pe deplin viața spirituală din noi, este în mod esențial legat de el în momentul acestui fapt. acceptare gratuită. Vysheslavtsev însuși scrie foarte bine despre aceasta, interpretând cuvintele „Facă-se voia Ta” (p. 180). Accentul trebuie pus în acest moment pe predarea interioară, pe decizie – adică pe un act de voință care spiritualizează munca și suferința, luminându-le și sfințindu-le cu acea putere spirituală care este conținută în libertate. Numai prin aceasta, desigur, secretul creșterii interioare, ritmul oscilațiilor inerent acesteia, este dezvăluit până la capăt. Cât de des, după o ascensiune inspirațională, ne regăsim din nou în strânsoarea unor mișcări mentale vechi! Întreaga valoare a „sublimării” se dovedește a fi doar în posibilitatea unei fulgerări instantanee, a unui fel de suflet topit de scurtă durată - și profunzimea inimii se dovedește a fi neafectată, deși inima s-a inspirat cu astfel de uitarea de sine... Acest secret al creșterii interioare are propria sa logică, dar nu rămâne transparent pentru noi, nu este supus vreunei reglementări. Este necesar să înțelegem experimental toată această incomprehensibilitate profundă a vieții interioare pentru a ne da seama că aici este vorba de o luptă profundă, adesea dramatică, de o muncă misterioasă de care este nevoie pentru a sparge inimile „pietrificate”. În această luptă interioară, în acest secret „a face” și a lucra, imaginația nu ocupă niciun loc; chiar și cu o astfel de interpretare a imaginației, pe care o consider corectă, adică atunci când este înțeleasă ca gândire emoțională, și nu doar crearea de imagini, imaginația exprimă doar această lucrare a sufletului, încununează și nu o reglementează. Dacă N. Maier în cartea sa „Ueber das emoționale Denken” urmărește să reducă întreaga viață religioasă a sufletului la „gândirea emoțională”, atunci acest lucru este neadevărat, la fel cum neadevărat este tot ceea ce școala Ritschl a asociat cu Wertur-theile, străduindu-se. să delimiteze semnificativ sfera religioasă de cea teoretică şi cea educaţională. Miezul vieții religioase constă în faptul că lumea spirituală din om, aspirația lui către Dumnezeu *) - viața spirituală este cea mai adâncă în noi

♦). Vezi studiul meu „Despre chipul lui Dumnezeu în om”. Gândirea ortodoxă, numărul 2.

ceea ce găsim în religiozitatea empirică – în experiențele religioase, în activitatea lor corespunzătoare. Prin urmare, în imaginație, indiferent de modul în care este înțeleasă, cheia secretului creșterii spirituale din noi nu este dată.

4. Dar intuițiile spirituale care joacă un rol atât de important în dezvoltarea vieții religioase nu sunt legate de imaginație? Imaginile lui Hristos Mântuitorul, Maica Domnului, sfinții nu radiază oare o putere care înfrânează neliniștea sufletului și hrănește lumea noastră spirituală? Da, aceste imagini conțin o putere mare și fericită, care este extrem de importantă pentru viața spirituală, dar numai imaginația nu are nimic de-a face cu ea. Exemplul clasic al violenței asupra

sufletului care poate avea loc atunci când este implicată imaginația este dat în „exercițiile spirituale” atât de tipice misticismului catolic. Asceza ortodoxă nu numai că evită participarea imaginației, ci chiar afirmă un serios pericol spiritual din folosirea ei, așa cum se vede în mod deosebit în toată învățătura despre cum să împliniți Rugăciunea lui Isus. Trebuie să aspirăm din tot sufletul către Domnul nostru, dar trebuie să ne abatem atenția (care este în același timp lucrarea spirituală principală) de la orice imagine - și abia atunci se realizează sobrietatea spirituală și se evită acea senzualitate mistică, care este atât de insuportabilă. pentru noi, ortodocși, printre catolici.mistici. Toate tentațiile și atracțiile, care se încadrează în „farmec”, ne așteaptă doar în cazul în care imaginea (adică materialul senzual) ne absoarbe atenția. Sentimentul care stă în fața lui Dumnezeu, acel sentiment al „prezenței lui Dumnezeu”, care este miezul vieții mistice sfinte, este un fel de „viziune insensibilă” („viziune inteligentă”) și nu are nimic în comun cu imaginația. Însăși concentrarea spiritului, acumularea de forțe spirituale eliberate de puterea sublimării preempirice din energia creatoare a sexului, este dată ca urmare a muncii spirituale, care este întotdeauna resimțită ca o faptă și efort, și nu ca captivitate. a sufletului „în chip frumos”. Există, de asemenea, o astfel de binecuvântată purificare a sufletului, care este liberă de eforturi și muncă spirituală, dar merge și mai adânc decât sfera în care se află imaginile în fața noastră. Din partea noastră, din partea eului empiric, este nevoie doar de dăruirea liberă a sinelui – dar chiar și aceasta este dată prin actul deciziei „prin actul atenției”. Rolul „atenției” în viața spirituală ca o eliberare concentrată a sufletului de „tendințele determinante” empirice care se apropie*),

♦). Această expresie, după cum se știe, aparține lui Nareiss Ach'y. Pentru actul spiritual al atenției, vezi Probleme de cauzalitate psihică, pp. 362-368.

absolut excepțional, așa cum spun în unanimitate toți asceții, cerând „atenție la ei înșiși”. Atenția este singura forță empirică pe care o putem și trebuie să o folosim pentru a ne ajuta viața spirituală. Semnificația imaginilor sfinte este mare pentru formarea vieții spirituale în noi, dar numai pentru „intenție” – ca acele puncte de realitate superioară la care aspiră sufletul. Sufletul nu poate aspira „impersonal” – energia sa este distribuită doar atunci când aspiră la Ființa Personală. Cu cât „știm”, cu atât aceste imagini sunt mai pline și mai vii pentru noi, cu atât curgerea vieții spirituale este mai puternică în noi, dar toate acestea sunt un act de „cunoaștere insensibilă”, așa cum se obișnuiește să spunem acum în psihologie, dar imaginația vrea doar o întruchipare senzuală. Vysheslavtsev nu a apreciat suficient învățătura mea, care mi se pare cea mai importantă și esențială pentru o înțelegere corectă a imaginației - și anume că „imaginea” nu este un scop, ci doar un mijloc de „gândire emoțională”, că principalul Funcția imaginației se realizează, desigur, prin imagini (senzuale), dar constă în exprimarea mișcării interne. Imaginația, înțeleasă ca o formă de gândire emoțională *), nu se poate lipsi de materialul senzual (imagini), la fel cum gândirea cognitivă nu poate face fără el, dar în această înțelegere își are esența în intenție, în dezvăluire, „iluminare” și „intuiție”. „, iar această dezvăluire este, de asemenea, un proces spiritual și nu senzual. Senzualul nu este respins aici, ci doar pus în locul lui. Faptul că Vysheslavtsev a

înțeles imaginația ca pe un proces în întregime senzorial a ascuns pentru el adevăratul rol al imaginației în viața spirituală.
Dacă abordăm problema „eticii harului” a priori, atunci ea poate fi înțeleasă în două moduri – fie în sensul „stăpânirii lui Dumnezeu” (din care găsim cea mai frapantă expresie în învățăturile oricărui fel de quietism), sau în sensul de „teologie”. Cu „Dumnezeu-posedare”, o persoană, deși se ridică spiritual – fără de care acțiunea lui Dumnezeu în noi este imposibilă, dar se dovedește a fi lipsită de propria activitate; sub teonomie, Domnul este lumină, și nu o forță activă, este adevărul care ne luminează calea, Legea care ne dezvăluie adevărul și nu absorbția creativității noastre. Trăsătura fundamentală a vieții spirituale este căutarea lui Dumnezeu**), dar nu pentru a fi dizolvată în
"). Vezi despre aceasta cartea mea, partea a II-a, cap. III, § 21.
**). Vezi mai multe despre asta în studiul meu „Despre chipul lui Dumnezeu în om”. Gândirea Ortodoxă, Numărul II.

El, și pentru a fi cu El, să-L „cunoaște” („Aceasta este viața veșnică, ca să Te cunoască pe Tine, Adevăratul Dumnezeu”). Aceeași interpretare a eticii harului pe care o dezvoltă Vysheslavtsev se referă la „posedarea lui Dumnezeu”; aici intră în joc tendințele ocazionalelor, conform cărora singura sursă de activitate este Dumnezeu.
Ocazionalismul a avut diverse forme în istoria filozofiei – s-a dovedit a fi mai tenace decât crede oamenii *). Avem o revenire la ocazionalismul teologic în barthianism, dar mai ales adesea – și poate cel mai profund – ocazionalismul se manifestă în doctrina căilor vieții spirituale. Incidentalismul aici se apropie însă cel mai mult de adevăr, și totuși nu este corect, pentru că un sistem gândit până la capătul negării propriei activități a creaturii în viața spirituală ar însemna negarea realității metafizice a făpturii. Adevărul pe care îl vede ocazionalismul (că numai în Dumnezeu și cu Dumnezeu ne realizăm libertatea, prin manifestarea creatoare a noastră înșine) nu trebuie să întunece faptul că ființa creată are propria activitate. Vysheslavtsev vrea să salveze această ultimă bază metafizică a personalității în doctrina sublimării libertății, dar totuși libertatea rămâne fără activitate, nu cunoaște muncă. Prin muncă urcăm la adevăr și puritate, iar momentul muncii este în general cel care distinge în mod specific etica de relația estetică cu lumea. Am ajuns la ultimul fundament al opiniilor lui Vysheslavtsev. El descrie un singur tip de viață spirituală - și anume aceea care se bazează pe o atitudine estetică. Viața spirituală poate fi reglementată și de o atitudine estetică, dar apoi este extra-etică și, mai important, evită să-și asume crucea. Fără osteneala purtării crucii, fără muncă, în esență nu există etică; există, poate, viață în har, dar nu există etica harului. Iar faptul că Vysheslavtsev descoperă etica harului, bazată doar pe tipul spiritual care rămâne în afara momentului muncii, este o contradicție internă în cartea sa.
Problemele ridicate de Vysheslavtsev sunt extrem de importante. Divergend cu privire la o serie de puncte principale în înțelegerea acestor probleme, nu pot decât să închei remarcile mele cu un cuvânt bun. Cartea lui Vyacheslavtsev nu vorbește doar despre inspirație, ci este ea însăși inspirată - și acesta este principalul ei
♦)· Despre motivele ocazionalismului în știința naturii, vezi cartea mea, p. 15. Despre ocazionalism în teologie, pregătesc un studiu special pentru publicare.

101
Biblioteca „Runivers”
valoarea, principala sa atracție. Este învăluită într-o înțelegere atât de profundă a vieții spirituale, ridică cu atâta îndrăzneală și curaj o serie dintre cele mai importante întrebări cu care este ocupată gândirea de sondare, încât trebuie recunoscută pe bună dreptate drept una dintre cele mai semnificative cărți apărute la timp prezent.
ÎN . V. Zenkovsky.
102
Biblioteca „Runivers”
cărți noi
Pages choisies du P. Laberthonniere. I n-troduction et notes de Therese Friedel. Paris. Librairie philosophique Z. Vrin. 1931.
Cartea prezintă o selecție a celor mai caracteristice pasaje din cărțile lui O. Labortonière „La Réalisme chrétien et l'idéalisme grek”, „Essais de philosophie religieuse”, „Positivisme et catholicisme” și o serie de articole împrăștiate în jurnale. Părintele Labertonnière, căruia, sub pedeapsa de excomunicare, îi este interzis să-și publice lucrările, este considerat cel mai radical reprezentant al acelei direcții în catolicism, care este unit de cuvântul nedefinit și ambiguu „modernism”. Această direcție a fost populară în Franța în primul deceniu al secolului XX, dar a fost condamnată de Vatican și înlocuită de atacul militant al tomismului, care a ocupat toate pozițiile dominante în catolicism. În lupta continuă, tomiștii nu au distins individualitatea adversarilor. În special, în ceea ce privește pr. Labertonnière a comis o nedreptate evidentă. Atacul a fost în principal împotriva bergsonianismului, pragmatismului, agnosticismului și evoluționismului. Dar acest lucru se aplică într-o foarte mică măsură pr. Laberto Nyeru. El, spre deosebire de celălalt modernist Leroy, este un oponent al filosofiei lui Bergson, iar patosul filozofiei sale religioase este cel mai puțin legat de ideea de evoluție. Filosofia lui religioasă este în primul rând personalismul, în centrul acestuia se află personalitatea umană vie și relația ei vie cu Dumnezeu.Dar evoluționismul cu greu poate fi combinat cu personalismul, cu recunoașterea valorii necondiționate a personalității umane. Părintele Labortonier se simte cel mai aproape de Bl. Augustin și mai ales Pascal. Dintre filozofi, Maine de Biran este cel mai înrudit cu el. El pare să fie complet neafectat de idealismul german. Este o greșeală să vezi în el o părtinire față de protestantism. Problema lui Luther îi este străină. În înțelegerea lui despre biserică, el este mai aproape de Ortodoxie. Este un catolic îndoielnic tocmai pentru că părerile sale amintesc uneori foarte mult de
103
Biblioteca „Runivers”
Nayut Homiakov. Foarte tragică este soarta unui creștin, și mai ales a unui catolic, care vrea să arate că creștinismul este uman, că. în el divinul s-a apropiat de uman și a intrat în el, că creștinismul presupune libertate și nu tolerează sclavia. Părintele Labertonier a trăit amărăciunea acestei destin. În fiecare rând pe care îl scrie, el apără umanitatea creștinismului. El refuză să se gândească la Dumnezeu ca la un lucru, ca la un obiect, exterior sufletului uman, se răzvrătește împotriva înțelegerii lui Dumnezeu ca un despot care cere supunere exterioară față de sine. Pentru aceasta o. Labertonier a fost acuzat de imanentism, care este considerat un păcat de moarte. Dar esența creștinismului constă în faptul că în el transcendentul devine imanent, că în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este biruită oroarea lui

Dumnezeu transcendent. O. Labertonière apără o nouă metodă imanentă în apologetică. El critică ceea ce el numește extri nsi cisme, iar acesta este punctul său cel mai tare. El crede în măsurabilitatea adevărului creștin cu omul și umanitatea. Și asta îl face să critice autoritarismul. Prin urmare, el acuză tomismul de agnosticism. Sunt multe adevărate în toate acestea, dar pr. Labertonnière i se poate reproșa că nu face o distincție suficientă între cunoașterea catafatică și apofatică a lui Dumnezeu. În general, interesele speculativ-gnostice sunt foarte slab exprimate în el. În excelenta sa carte La Réalisme chrétien et l'idéalisme grec, OHb se răzvrătește împotriva dominației gândirii elene în creștinism, atât împotriva lui Platon, cât și împotriva lui Aristotel. Filosofia greacă se învârte în domeniul conceptelor și ideilor abstracte, în timp ce creștinismul este realist și se ocupă de personalități vii. Pentru Toma d'Aquino, problema personalităţii este insolubilă, deoarece el operează cu categoriile filozofiei greceşti aristotelice. Dar el însuși o. Labertonière nu dezvoltă o teorie a cunoașterii care să corespundă unei filozofii creștine realiste. Este foarte valoros faptul că el apără înțelegerea credinței ca experiență vie și transformare a naturii interioare, spre deosebire de înțelegerea ei ca acceptare a unui adevăr dat din exterior, exprimat în concepte. Dificultăți în cadrul Bisericii Catolice trebuie să fi fost create pentru el pur și simplu pentru că este un susținător înflăcărat al libertății de conștiință. Biserica pentru el, în primul rând, ar trebui să fie un serviciu pentru oameni, și nu stăpânire și stăpânire. El este un dușman hotărât al oricărei asimilări a bisericii la stat și al oricărei utilizări a fondurilor statului în biserică. O. Labortenière, în esență, critică tot timpul raționalismul și juridicismul catolic. Dar vrea să rămână în biserică, nu vrea să se rupă de asta. O. Labertonier are un foarte puternic

patos moral, în el predomină elementul moral și aparține tipului reformatorilor, în el există o oarecare asemănare cu Lamenet. Ceea ce ei îl numesc modernism nu provine deloc din nevoia intelectuală de a reconcilia creștinismul cu știința modernă, ci din nevoia morală de adevăr, el iubește adevărul și caută adevărul. Cea mai puțin profundă pentru el rămâne problema societății, căreia îi este consacrat ultimul capitol al cărții. El se răzvrătise de mult împotriva unirii catolicilor cu Ch. Maurras și Action Française, care este acum recunoscută de Vatican. Dar apărarea lui a liberalismului milei și iubirii nu mi se pare deosebit de puternică, spre deosebire de liberalismul indiferenței pe care îl respinge. Cuvântul liberalism este folosit greșit aici și este identificat în zadar cu libertate. „Paginile Choisies” caracterizează pe deplin imaginea particulară a pr. Labertonière, mai mult un moralist religios decât un metafizician.
Nikolai Berdiaev.

Serghei von Steing Pușkin este un mistic. Ese istoric și literar. Riga 1931. P. 117.

Problema religiozității lui Pușkin este de un interes extraordinar. Este foarte caracteristic pentru istoria literaturii ruse că această întrebare nu a fost încă clarificată și chiar nu a fost pusă în mod serios. La urma urmei, chiar și despre Gogol, un scriitor prin și prin religios, cercetătorii au reușit să scrie cărți mari în care atitudinea lui Gogol față de religie era menționată mai mult ca o curiozitate biografică decât un subiect demn de atenție... „Corespondența cu prietenii” a fost exclusă din prima ediție Editura Nago State „Opere

complete de colecție » Gogol. Dar cât de departe a mers de aici predarea istoriei literaturii în liceul prerevoluționar? „Corespondența” a fost pentru profesori și autori de manuale doar o anecdotă biografică, în cel mai bun caz - o abatere tragică și o prăbușire în calea artistului Gogol!

Nu este de mirare că istoricii literari se opresc asupra „afeismului” și blasfemiei din primii ani ai lui Pușkin și nu sunt interesați de fundamentele interioare ale acelui punct de cotitură indubitabil în raport cu religia, pe care Pușkin a experimentat-o în anii săi de maturitate. Și până la urmă, atitudinea lui Pușkin, unul dintre cei mai mari reprezentanți ai spiritului rus, față de religie este de mare interes pentru „istoria spirituală” a Rusiei. Prin urmare, iei cu mare interes

înmânează o carte sub titlul tentant „Misticul lui Pușkin”, deși te îndoiești dinainte că teza proclamată prin acest titlu ar putea fi dovedită convingător.

Citirea cărții lui S. von Stein provoacă, totuși, cea mai amară dezamăgire cititorului. Să mai spunem, dacă această carte merită vreo mențiune (în special, o recenzie în paginile Căii), este doar pentru că este un indicator al acelei cele mai profunde ignoranțe în chestiunile religioase, care continuă să domine în anumite cercuri ale Mai mult, inteligența rusă – chiar și printre istoricii și istoricii literaturii. Cartea lui S. von Stein este, însă, și din acest punct de vedere, fenomenul nu este tocmai obișnuit. Autorul său nu este un scriitor începător, ci un cercetător care are în spate vreo cincisprezece ani de muncă științifică, autorul mai multor lucrări istorice și literare (destul de slabe). Erudiția autorului în literatura despre Pușkin și, într-adevăr, în literatura de istorie a literaturii ruse, este destul de semnificativă. Faptul că autorul nu înțelege și nu este interesat de cele mai simple fenomene ale vieții religioase este cu atât mai uimitor pentru cititor. Și dacă, pentru a se familiariza cu faptele externe ale biografiei lui Pușkin, domnul von Stein a considerat că este de datoria lui să se familiarizeze cu vasta literatură, atunci autorul nu a studiat problema vieții religioase a societății ruse a lui Pușkin. timp și nu are de gând să-l studieze, rezolvând toate întrebările pe care le întâlnește „din mers”.

Ne mărginim la câteva exemple care caracterizează chiar „stilul” cărții. „Este posibil... că ereditatea neagră (abisiniană) a jucat și un anumit rol în predispoziția lui Pușkin către misticism - „Urâtul descendent al negrilor”, așa cum și-a spus poetul însuși, tratează Orientul cu un interes viu. A visat

„Printre valuri de amiază, sub cerul Africii, să suspine despre Rusia mohorâtă”.

El a considerat că țările estice sunt casa lui - leagănul înțelepciunii mistice care este misterioasă pentru noi... Autorul este aparent foarte instabil în geografie - atribuirea „înțelepciunii mistice a Estului” Africii și Abisinii în special este una dintre perlele cu care este plină toată cartea. În aceeași ordine de idei, desemnarea lui J. Boehme drept „misticul romantic al acelui timp (a lui Pușkin. D. Ch.)” (p. 36).

Cel mai remarcabil lucru este că autorul scrie despre „mistic”, dar sensul acestui cuvânt îi rămâne complet de neînțeles! Prin „misticism” se referă Swedenborg şi Ekarsthausen. francmasoni

și „Rozicrucieni” - la citirea primului capitol, se pare că autorul va fi implicat în influența misticismului asupra lui Pușkin (datele despre influența misticismului în Rusia pe vremea lui Pușkin ar putea fi totuși completate semnificativ). Dar, în capitolele următoare, conceptul de misticism se estompează - nu include elementele mistice ale Coranului, credința în vise profetice, credința în prevestiri (speria lui Pușkin, vărsarea uleiului pe fața de masă), premoniții, „puterea magică a lucrurilor”. „, interesul său pentru basme (106) și chiar pentru întrebarea locuitorilor lunii (apropo, subiectul este de obicei „luminat”!). Toate recordurile de analfabetism și de prost gust sunt doborâte, totuși, de atribuirea în sfera „misticismului” a interesului lui Pușkin față de ventriloc, „ventriloc” Wattemar! Pe același plan - și convergența pasiunii lui Pușkin pentru jocurile de noroc cu „misticismul” lui!
Inutil să spun, cu un astfel de bagaj de idei despre esența vieții religioase, este absolut imposibil să abordezi studiul religiozității - indiferent dacă Pușkin sau oricine altcineva. Întreaga carte a lui S. von Stein este o grămadă de absurdități și de prost gust. Și acum o astfel de carte este tipărită, publicată, iar recenzorii mai multor ziare mari ruse îl laudă pe autor pentru „lucrare interesantă” - care - după recunoașterea recenzenților - nu dă totuși niciun rezultat pozitiv ... „Toate asta ar fi ridicol...”
Dm'. Cijevski.
N. O. Losskyi, Tipuri de viziune asupra lumii. Introducere în metafizică. 1931
Noua carte a lui N. O. Lossky este mult mai mult o „Introducere în metafizică” decât o descriere a „tipurilor de viziuni asupra lumii”. Deși în carte trec în fața cititorului diverse viziuni asupra lumii, în esență, peste tot și în orice, doar acea viziune asupra lumii pe care Lossky însuși o apără triumfă - și orice altceva este un fel de „erezie”, a cărei analiză și corectare este ocupată autorul nostru. . Ca „introducere în metafizică” cu o analiză subtilă, uimitor de clară și transparentă a diverselor „erezii”, care pentru N.O. Lossky sunt viziuni asupra lumii de alt tip decât a lui - cartea lui merită cea mai largă circulație. Nu este puțin nou în ea (în comparație cu alte cărți ale lui N. O. Lossky), paginile dedicate problemei materiei sunt deosebit de valoroase. Totuși, remarcăm aici că, ca și până acum, deci și acum N.O.

Lossky interpretează materia în spiritul învățăturilor lui Leibniz, adică pur spiritualist. Duh și profund este tot ceea ce scrie N. O. Lossky în părțile dedicate problemei materiei, și totuși materia pentru el nu este o ființă adevărată, ea este legată în esență de „neadevărul” care domnește în sfera „psiho-materialului”. fiind. În remarcabilul său articol (deși extrem de controversat) „Despre învierea cărnii” (Put nr. 26), Lossky oferă o astfel de interpretare a materiei (în legătură cu problema învierii) care împinge spiritismul până la ultimele sale limite. Dacă adăugăm la aceasta că Lossky este excelent orientat în știința naturii moderne, atunci va fi clar că spiritismul său apare într-o formă foarte convingătoare. Și totuși este enervant și neplăcut că sistemul său nu poate face față problemei materiei - acesta este pragul la care intuiția lui Lossky se oprește, materia „intervine” cu el și simplifică problemele ființei pentru a construi un sistem coerent.

În ceea ce privește întrebarea „tipurilor” de viziune asupra lumii, clasificarea pe care o construiește Lossky este atât de artificială încât nu are nimic de-a face cu opțiunile reale în construcțiile filosofice. Prima parte a cărții lui Lossky are puțină legătură cu a doua, unde Lossky urmează diviziunea obișnuită adoptată în introducerile în filosofie. Între timp, problema tipologiei filosofice este de mare importanță, nu ca bază pentru clasificarea sistemelor, ci ca „istorie naturală” a rațiunii în dialectica ei imanentă. Mi se pare că orice schematism în doctrina tipurilor de viziuni asupra lumii abordează problema tipologiei „de sus” - în mod abstract și fără a ține cont de psihologia creativității filosofice. În psihologia creativă stau motivele de bază și determinante din care, în ordinea dialecticii ideilor, cresc apoi diverse „structuri” individuale. În general, prima sarcină a unei tipologii a filozofiei ar fi de a descrie diferite tipuri de viziuni asupra lumii - ceea ce de fapt a fost făcut până acum, dar nu suficient. Prezența diferitelor tipuri de viziuni asupra lumii necesită, desigur, o explicație proprie, dar simplitatea și claritatea schemei inițiale nu afectează adesea diversitatea reală a construcțiilor filozofice. Nu cred deloc că acum putem merge mai departe decât descrierea diferitelor tipuri de perspective asupra lumii, în principal pentru că psihologia creativității filozofice a rămas până acum puțin studiată. Oricât de tentant este sarcina de a le oferi celor care încep studiul filosofiei, clasificarea sistemelor filosofice, dar ceea ce găsim la Lossky inevitabil se dovedește aici: toate sistemele cu el sunt explicabile în logica lor internă din propria sa viziune asupra lumii . Oricât de obiectiv este Lossky,

indiferent de cât de mult se străduiește la politețe filozofică în raport cu alte construcții, totuși multe ies – și, în plus, fără speranță – din recenzia lui.

Filosofia este adesea adusă mai aproape de artă – și acest lucru este adevărat în sensul că filosofia este intim și profund legată de personalitatea filosofului, de istoria sufletului său. Nu se poate înțelege filosofia impersonal și impersonal, într-o dialectică de idei goală, iar pentru introducerea în filozofie nu sunt mai puțin importante diferențele filozofilor de principii, precum și întreaga totalitate vie a acelor trăsături care determină intuițiile. și căutări, realizări și construcții ale filosofilor individuali.

Meritele literare ale cărții lui Lossky, saturația cu conținut bogat și proaspăt, remarcile subtile și profunde împrăștiate peste tot - toate acestea fac cartea lui Lossky interesantă și pentru specialiști. Îl recomandăm cititorilor - nu vor regreta că au citit cu atenție noua lucrare a remarcabilului nostru filozof.

V. V. Zenkovsky.

Imp. de Navarre, 5, r. des Gobelins, Paris (X1П)

HA BERDYAEV

Deschizând întâlnirea noastră de astăzi (pe care o voi începe cu propriul meu discurs, pentru a da apoi cuvântul celorlalți participanți), îmi propun să fac o introducere generală în conversația noastră de astăzi pe tema creștinismului în fața realității sociale

moderne, pentru a pune problema în toată acuitatea ei pe cât posibil, intenționat și conștient pentru a ascuți această problemă, așa cum mi se pare mai corect, pentru a atrage atenția asupra ei și a provoca o reacție adecvată.
Când mă gândesc la acest subiect - despre creștinism și realitatea socială modernă, îmi vine mereu în minte gândul că nenorocirea creștinismului, cel puțin în perioada istoriei moderne, în perioada unui număr de secole, a fost că creștinii au făcut totul cu întârziere teribil, au făcut-o când ceea ce trebuia făcut fusese deja făcut fie de necreștini, fie de oameni ostili creștinismului. Creștinismul a făcut însă acest post-factum, după ce noua realitate fusese deja realizată, trebuia să trăim în ea și era imposibil să nu se determine relația cu ea, dar creștinii nu au avut inițiativă creatoare timp de câteva secole în domeniul social. termeni. Nu vorbesc aici despre viața spirituală interioară a oamenilor, în acest sens creștinismul și-a făcut întotdeauna treaba, ci despre atitudinea creștinilor față de procesul social și cultural.

su, la acele probleme vitale care se pun constant în istorie.
Fiecare dată aduce propriile probleme noi. De fapt, vedem că creativitatea socială și culturală, reforma socială și îmbunătățirea vieții, abolirea sclaviei, pedepse crunte, realizarea de noi forme de putere, o formulare ascuțită a problemei sociale, descoperiri tehnice - toate acestea au fost făcute pentru o perioadă destul de lungă nu la inițiativa creștinilor și abia mai târziu creștinii au recunoscut-o, adesea au negat-o de la început, iar mai târziu au acceptat-o cu oarecare groază. Aceasta este o problemă foarte tulburătoare și neliniștită la care trebuie gândită.
Procesele de perfecţionare, umanizare, eliberare în viaţa socială a oamenilor au devenit posibile doar ca urmare a efectului benefic al creştinismului asupra sufletului uman. Cred că exact așa este, că numai ca urmare a celei mai lăuntrice secrete, adesea invizibile și evazivă pentru noi, acțiunii creștinismului asupra sufletelor umane, au devenit posibile o serie de schimbări, îmbunătățiri în viață. Sclavia fără creștinism poate să nu fi fost niciodată abolită. Toate acestea sunt adevărate, dar, din păcate, destul de des creștinii înșiși nu fac ceea ce a devenit posibil doar pentru că creștinismul a apărut în lume.
Aceasta este o întrebare tulburătoare pentru conștiința creștină. Într-adevăr, se afirmă adesea chiar și în ziua de azi, și poate acum și mai puternic ca niciodată, că creștinul nu are de ales decât să mențină ordinea de viață existentă, că așa a fost întotdeauna și creștinismul va sprijini orice ordine a vieții. viata.care va deveni existenta. După ceva timp, când va deveni fermă și stabilă, creștinismul o va recunoaște. Iată o atitudine atât de conservatoare și non-creativă față de ceea ce se întâmplă

în viață, justifică conștiința creștină în diferite moduri. Acest lucru este adesea dedus din doctrina păcătoșeniei naturii umane și o înțelegere falsă a smereniei, din perspectiva suferinței în viață ca mântuitoare pentru sufletul uman și, în sfârșit, din principiul sfințirii întregii puteri, ca venind de la Dumnezeu. . Acest lucru, desigur, diminuează teribil de rolul creativ și transformator, activ al creștinismului în lume. Din adevărul despre păcătoșenia naturii umane - și trebuie spus că acest adevăr a fost abuzat enorm nu pentru a lupta împotriva păcatului, ci pentru a se supune păcatului - nu rezultă deloc

că nu se poate lupta împotriva proiecției sociale a păcatului, așa cum nu urmează ceea ce nu ar trebui să lupte cu păcatul personal în viața ta personală, nu rezultă că nu te poți strădui să transformi viața, să îmbunătățești viața. Astfel, se creează o dispoziție depresivă și decadentă, care inevitabil face o persoană pasivă în raport cu procesul social în curs. În sfârșit, se spune foarte des că creștinismul nu poate deci să joace un rol activ în reformarea socială a vieții, deoarece nu poate recurge la violență, în timp ce îmbunătățirea socială a vieții se schimbă conține elemente de violență, astfel încât nu poate realiza adevărul social. , că este ușor de dus la îndeplinire de către cei care, în principiu, permit această violență. Dar când spun asta, ei uită doar un lucru foarte teribil - că creștinii au comis cea mai mare violență de-a lungul istoriei, deloc pentru a pune în aplicare adevărul social, ci pentru a menține neadevărul social. În aceasta, cred, se află oroarea poziției și nesinceritatea interioară a argumentului. Smerenia este, până la urmă, un act spiritual interior ascuns în calea spirituală a unei persoane și

umilința nu este deloc smerenie în fața neadevărului social. Nu înseamnă deloc că o persoană care se smerește în exterior înaintea neadevărului social a dobândit smerenia spirituală în sensul creștin. Este teribil, în sfârșit, că conștiința creștină, categoriile sociale creștine de gândire și însuși limbajul Bisericii se află teribil în spatele realității sociale și a ceea ce se întâmplă în lume și nu corespund cu nicio realitate. Odată ce profesorii bisericii au fost în concordanță cu realitatea socială a vremii lor, ei au încercat creativ să răspundă solicitărilor acesteia. Așa a fost, de exemplu. Sfântul Ioan Gură de Aur. Așa a fost în Evul Mediu – limbajul social al bisericii corespundea realității sociale și proceselor care au avut loc în ea. Dar acum, în epoca noastră, atât gândirea socială, cât și limbajul social al Bisericii par a fi complet arhaice, necorespunzătoare nici unei realități, de parcă creștinii nu trăiesc în lumea de care sunt înconjurați. Fără îndoială, Biserica, prin natura ei, este în primul rând îndreptată către veșnicie și propovăduiește adevăruri veșnice, care nu se degradează din schimbarea secolelor, care nu se deteriorează în cel mai esențial și principal lucru din procesele sociale și culturale care iau loc în lume. Dar, la urma urmei, Biserica Creștină există atât în timp, cât și în lumea istorică, în realitatea socială, este întorsă nu numai către eternitate, ci este inevitabil îndreptată spre timp și inevitabil acţionează în timp. Acest lucru este absolut și absolut imposibil de nega, aceasta este dubla poziție a Bisericii și dublul plan în care ea trebuie să acționeze. Oricum ne uităm la temeliile eterne ale bisericii și ale vieții spirituale,

biserica nu se poate păzi de cutare sau cutare atitudine faţă de realitatea socială. Își determină inevitabil raportul cu starea epocii în care există, are propriul său drept, propria sa economie. Mănăstirile, care au și propria lor latură socială, propria lor economie, nu se pot proteja de asta. Acest lucru este sigur. Între timp, în conștiința creștină, cel puțin în formele ei predominante, problema socială, care într-un anumit sens a existat în toate timpurile, deoarece umanitatea există în viața socială, continuă să fie prezentată ca o chestiune de caritate personală și milă personală, ca dacă și în vremea noastră, singura soluție creștină la problema socială

este ajutorul celor săraci, caritatea. Dar problema socială a devenit complet diferită. Devine în primul rând o chestiune de drept social, și nu o chestiune de caritate; așa se pune și așa se rezolvă acum. Trebuie spus că creștinismul occidental, atât sub formă de catolic, cât și de protestant, a depus constant eforturi pentru a se alinia procesului social în curs, cu realitatea socială schimbată și pentru a-și determina atitudinea față de această realitate. Catolicismul, deși cu mare întârziere, încearcă totuși acum oficial, prin enciclice papale, să ridice problema socială și condamnă sistemul capitalist, are propriul sistem de justificare a formelor mișcării muncitorești. Același lucru se poate spune despre lumea protestantă. De exemplu, protestantismul anglo-saxon este cel mai social în comparație cu luteranismul german. În special creștinismul anglican are un caracter social foarte puternic, atât de mult încât

o parte considerabilă a partidului muncitoresc sunt creștini și prea adesea preoți și episcopi. În același timp, gândirea socială și limbajul Ortodoxiei rămân cele mai arhaice, de parcă nu ar fi observat că lumea s-a schimbat și că este necesar să se determine atitudinea cuiva față de această schimbare. Se poate crede adesea, când auzi acest limbaj, că trăim într-o societate patriarhală, într-un sistem de economie de subzistență și că aceasta pare a fi o ordine absolut eternă. Trebuie spus că, în general, simbolismul creștinismului este foarte legat de societatea patriarhală și a apărut în perioada relațiilor patriarhale. Dar, până la urmă, atât societatea patriarhală, cât și agricultura de subzistență și, în general, tot felul de forme politice și sociale de tranziție sunt în mișcare. Ortodoxia adesea, în gândirea sa socială, în limbajul ei social, face impresia că trăim printre nobili patriarhali, negustori, filisteni și țărani, în timp ce din societatea patriarhală rămân doar fragmente. Trebuie spus că deja înainte de noua lume capitalistă – iar capitalismul a fost o inovație uriașă în structura socială a omenirii – creștinismul era în pierdere și nu știa cum să reacționeze la ea, parțial îndepărtându-se de ea, parțial adaptându-se la ea. . Dar o reacție creativă, o ieșire creativă din ceea ce a pus viața în loc, nu a fost găsită.
Trăim într-o epocă în care baza socială umană a Bisericii se schimbă; vedem acest lucru în cea mai mare măsură în Rusia. Această bază socială va fi predominant una de lucru, lăsând complet nerezolvată întrebarea care va rămâne gradul de loialitate al maselor față de creștinism și adevărul creștin. El va fi o bază socială lucrătoare și parțial inteligentă

som. Nu vor exista nobili, negustori și orășeni în vechiul sens tradițional. Relația dintre biserică și stat se schimbă radical, iar noi sarcini se confruntă cu biserica, o realitate diferită a statului și implică o reelaborare radicală a problemei relației dintre biserică și stat. Nu se poate aștepta nicio întoarcere la formele patriarhale ale monarhiei în vechiul sens al cuvântului. Există o tendință de bază a epocii noastre și o tendință mondială ca societatea și statul să se dezvolte în acea formă pe care aș numi-o democrație muncitorească. Și sarcina este să o cucerim pentru creștinism. Poate apariția unui nou Constantin cel Mare din adâncul democrației muncitorești. Folosesc numele Constantin simbolic, fără să mă refer la vreo persoană sau formă anume. Principalele sarcini care sunt stabilite de realitatea socială

modernă sunt de așa natură încât aici nu există soluții creștine gata făcute, nu numai pentru că ar putea fi multe soluții și nu există una obligatorie și unică, ci și pentru că aproape deloc nu există. , cel puțin pentru conștiința noastră ortodoxă. Aceasta este problema depășirii capitalismului, problema folosirii tehnologiei pentru a elibera și nu pentru a suprima spiritul uman, problema unei noi organizări a muncii și a muncitorilor, reglementarea mondială a vieții economice - toate acestea sunt doar probleme cu totul diferite. ordine decât cele care sunt puse în gândire și limbaj arhaic.oameni bisericești. Creștinii trebuie să-și determine atitudinea față de ei, adică creștinismul trebuie să intre ca o forță creatoare și iluminatoare, producând o transformare a lumii. Și lumea a intrat nu numai în perioada transformării, ci și în era revoluției. revoluţie

trebuie să înțelegem cum trecerea de la o epocă istorică la o altă nouă epocă istorică. Se poate întâmpla mai pașnic și mai violent, poate fi o revoluție sângeroasă pe această cale, poate că nu există, dar, fără îndoială, se naște o viață nouă. Revoluția are loc și nimeni nu poate și nu are dreptul să fie exclus de la determinarea atitudinii sale față de ceea ce se întâmplă în lume. Fără puterea de iluminare și de inspirație a creștinismului, lumea este amenințată nu numai cu catastrofe exterioare – este aproape imposibil să ne surprindem cu ele; în curând chiar și ascuțimea susceptibilității noastre față de ele, în special în rândul poporului rus, va fi atenuată – dar de asemenea o catastrofă spirituală internă, adică. scufundarea în întuneric și barbarie spirituală, înecarea finală a fiecărei calități într-un ocean de cantitate întunecată. Pe de altă parte, creștinismul este amenințat cu pierderea semnificației sale mondiale, poate rămâne mic din punctul de vedere al unei forțe istorice mondiale, de sine stătătoare și în exterior inactivă. Depinde în întregime de definiția relației noastre cu. problema sociala. A devenit întrebarea fiecărui om, aproape întrebarea vieții fiecărui om, doar că a venit momentul. Au fost momente când oamenii care aveau o chemare specială pentru asta s-au gândit la problema socială, a venit un moment în care a devenit inevitabil pentru fiecare persoană dacă nu voia să se piardă în lume. Problema socială este în cel mai înalt grad o problemă spirituală, iar faptul că aceasta nu este suficient de recunoscut este cea mai mare nenorocire pentru omenire. Îi umilește și îi compromite pe creștini, iar creștinismul vorbește despre sfârșitul lumii de fiecare dată când are loc o tulburare socială, când se încheie o epocă istorică și începe alta, când vin să conducă noi clase și

sunt înlocuite cu altele. A spune că acesta este sfârșitul lumii înseamnă un asemenea grad de cufundare în sine, în orizonturile înguste, în înlănțuirea cuiva la formele de viață care pleacă, care aruncă o umbră asupra creștinismului, îl împiedică să fie o forță activă. Creștinii pot avea o atitudine apocaliptică foarte acută, un sentiment de simț al sfârșitului, o apropiere interioară de sfârșitul lumii. Acest lucru are un înțeles complet diferit, în timp ce destul de des, amestecând două planuri, ele îi dau un sens incorect. Este umilitor pentru mintea creștină să creadă că biserica nu poate exista decât în anumite stări și forme sociale. Biserica poate suferi persecuții severe la un moment dat, așa cum le trăiește acum în Rusia sovietică. Există întotdeauna perioade în care Biserica poate

experimenta persecuția, dar a crede că ea poate exista în mod fundamental doar cu anumite forme care trec la un moment dat este o umilire a naturii Bisericii, a inconsecvenței ei cu forme trecătoare temporare. Dacă lumea se îndreaptă către o societate muncitoare, atunci, desigur, cel mai mic dintre toate se poate spune că creștinismul nu poate tolera ca lumea să vină spre această societate muncitoare. Ar fi aproape o batjocură a esenței creștinismului, uitarea Evangheliei. Știm că simbolismul secerului și ciocanului a devenit un simbol ostil crucii, dar este o problemă foarte dificilă de ce s-a întâmplat acest lucru. Cred că fără vina creștinilor înșiși, acest lucru nu s-ar fi întâmplat, în principiu, vom îmbina crucea cu simbolismul secerului și ciocanului mai mult decât cu legea romană sau cu bancnotele. Trebuie gândit la asta. Creștinismul nu are, și în aceasta cred că forța sa, singura socială

sistemul noah. Aceasta înseamnă că creativitatea socială este acordată libertății umane, trebuie doar spiritualizată și creștinată în interior, că un creștin poate și trebuie să participe la procesul social creativ.

V. n. ILYIN

Domnilor, când mă gândesc la prezent, îmi vin involuntar în minte cuvintele arzătoare ale lui Nietzsche: „Hier stehe ich in mitten des Brandes der Brau-dung”. Lumea este în flăcări, pentru a folosi cuvântul înțelepciunii hinduse, și întrebarea cine a aprins acest foc și ce va fi topit, ce metal și sub ce formă este cea mai urgentă întrebare. Cred că acest foc este fie indirect, fie direct creștin și, în orice caz, de originea lui Hristos, că mâna lui Dumnezeu este aici. Dacă suntem oameni credincioși, nu ne putem îndoi deloc că aici nu se face doar judecata obișnuită a lui Dumnezeu asupra lumii, ci că există și un foc creator, crud și teribil: „Este groaznic să cazi în mâinile Dumnezeului celui viu”, spune Sf. Pavel, și cred că acest moment este aici. Și așa, atunci când se pune problema responsabilității Bisericii și a statului, mă gândesc involuntar că, pe de o parte, statul – da, se pare că rămâne în urmă, nu vorbesc despre Biserică, care face adesea o impresie înduioșător de neputincioasă – vorbesc despre cele veșnice în Biserică – da, există, parcă, ceva care rămâne în urmă, dar pe de altă parte, ceva extraordinar de înaintea lui. În general, există ceva extraordinar de groaznic și diferit de nimic în acțiunea drojdiei creștine asupra lumii. Pe de o parte, un fel de temelie veșnică, iar pe de altă parte, există cu adevărat drojdie, adică. ferment, ceva care duce la fermentație aprinsă și durere

Nou. Bon. acest lucru, mi se pare, trebuie avut în vedere tot timpul când vine vorba de responsabilitatea creștinismului, pentru că în creștinism nu există doar un proces de creație, ci în același timp și o judecată asupra creștinismului însuși. Și dacă aici vorbim despre judecată, atunci trebuie să vorbim despre ea din punct de vedere creștin, iar această judecată poate fi pronunțată ca judecată a lui Hristos și nu poate exista aici o judecată exterioară.

Prin urmare, putem vorbi, în cel mai extrem caz, de o judecată creștină atât asupra realității moderne, cât și asupra eclesiasticității empirice. Și aici avem sarcini destul de specifice în fața noastră: ce

este caracteristic lumii moderne, realității sociale pe care o trăim? Acest subiect este infinit de variat și aș dori să-l restrâng. Este destul de clar că una dintre fațetele acestui subiect este viața socială și tehnică. Iată ce altceva a devenit în fața ochilor noștri și a devenit extrem de dificil în înfățișare, pentru că în mașina și psihologia mașinii a proletariatului și a muncitorului legat de ea, există ceva foarte groaznic și greu, iar acest lucru se aplică nu numai pentru proletariatul prin excelență, dar în general la tot ceea ce este asociat cu psihologia muncii. Aceasta include și inginerul și, în mare măsură, industriașul de tip modern, peste tot ne întâlnim cu o manifestare caracteristică a vieții mașinilor sociale. Aceasta este vestea pe care ne-o va aduce ziua care vine și aici, voi spune, este nevoie de un efort extrem de mare de forță spirituală pentru a înțelege ce este în joc aici și cum este posibil să gândim judecata lui Hristos nu numai peste realitatea mașinii, dar și prin realitatea mașinii.
Dacă încercăm să privim totul

tr care trece înaintea noastră, ființa-mașină-socială și ideologia marxismului asociată cu aceasta au ceva extrem de modern. Acest lucru este tipic acestei perioade. Lumea a trecut într-o stare universală, în plus, starea universală a îmbrățișat de fapt întregul pământ, dă o senzație a naturii cosmice a pământului și a naturii sale planetare și este asociată cu succesul extraordinar al noii științe naturale, care într-adevăr. dă un sentiment de un fel de zbor grandios în lume pentru o persoană modernă.spații noi.
O persoană se simte ca și cum ar fi la cârma pământului zburând în spațiile lumii.
Acesta este rezultatul ciudat al uneia dintre aceste fațete ale catastrofei moderne - un sentiment de cosmicitate, natura planetară a universului, mai mult, în două sensuri - metafizic și social. Aceste vise de a zbura în spațiile lumii, desigur, pe lângă inspirația lor pur tehnică, conțin unele metafizice simbolice ale epocii moderne. Lumea a devenit universală și chiar cosmică, a căpătat o amploare cosmică, globală colosală. Ce legătură are asta cu creștinismul? Creștinismul diferă de orice altă religie prin faptul că este absolut cosmic și absolut universal. Aceasta este opoziția sa teribilă, radicală, față de tot sectarismul și cred că acest ferment care a cuprins lumea este, fără îndoială, un simbol al unei sfere universale, cosmice, și atunci ne este ușor să răspundem ce semnificație are aceasta pentru creștinism. Asupra creștinismului empiric, din punctul de vedere al creștinismului etern, se face o anumită judecată. Creștinismul empiric cu arhaismul său ticălos – dar există

un mare arhaism - este cu adevărat depășit, a dobândit trăsăturile unui fel de provincialism, s-a așezat cumva confortabil și a încetat să mai vadă perspectivele lumii. Ceea ce Imperiul Roman și Constantin cel Mare au făcut la vremea lor în legătură cu evenimentul din Galileea, acum acest eveniment teribil are loc în raport cu creștinismul empiric. Și așa cum era foarte greu atunci și era însoțit de purtarea de patimi a Bisericii, tot așa acum este infinit mai dificil și este însoțit de o nouă purtare de patimă nemaiauzită a Bisericii. Dar acesta este prețul cântarului universal universal. Viața cosmică eternă din lume este foarte scumpă. Acesta este în esență afluxul Duhului Sfânt, iar afluxul

Duhului Sfânt are loc numai peste Golgota. Se poate refuza Trist și Golgota, dar atunci trebuie să refuze darul Duhului Sfânt.
Sper că ceea ce încerc să spun este din punct de vedere intra-creștin, pentru creștinismul etern, creștinismul nespus, este infinit mai larg decât creștinismul rostit în orice epocă. „Eu sunt Cel care a fost, este și va veni. Numele Lui este Domnul.” Prin urmare, Domnul încă vine și perspective nesfârșite se vor deschide înaintea noastră, iar sensul schimbării erei constă în faptul că creștinismul este condus pe calea universală și cosmică într-un mod special și nou. La aceasta trebuie să spun că nu am niciun optimism în sensul bunăstării acestui proces, mulți vor muri. Acest lucru se explică prin faptul că, pe calea acestei realizări, mijloacele de realizare, adică, în acest caz, mecanizarea socială, se transformă într-un idol, un zeu, un scop în sine și în cele din urmă ascunde imaginea Judecătorului și a Providenței. , care a permis această mișcare de mecanizare cosmică universală. Se va întâmpla și deja

a avut loc o ciocnire a două sisteme de valori, dintre care unul este absolut incompatibil cu celălalt, deși scopul lor pare să fie același și este, de asemenea, îndeplinit cu atâta forță și atât de îngrozitor. Ap. Pavel a spus: „Ce înțelegere are Hristos cu porunca și ce slujire a idolilor în Biserica lui Dumnezeu?” Pe această cale va avea loc, fără îndoială, o întâlnire a doi eoni, dintre care unul va fi că mecanizarea socială se va închide pentru totdeauna în sine și nu va auzi niciodată glasul lui Hristos. Este groaznic, dar este adevărat. Asta se va întâmpla și este foarte greu și foarte înfricoșător. Mai mult, se va întâmpla chiar ca acești doi eoni să nu știe deloc multe lucruri. Va fi o oprire în ignoranța eilor individuali, nu se vor cunoaște. Rădăcina este una, mișcarea este una, dar pe această cale există o oprire și o idolatrie groaznică. Idolii vor apărea și vor întuneca pentru totdeauna chipul lui Dumnezeu. Trebuie să fim pregătiți pentru asta și să încercăm să păstrăm aceste victime cât mai puține posibil. Aceasta este responsabilitatea noastră. Vor exista sacrificii, pentru că viața însăși este tragică prin natura ei. Iar foarte creativ – „lasă-l să fie” – conține întotdeauna groaza faptului că multe vor pieri și apelul – „lasă-l să fie” i se răspunde – „nu voi” sau „nu vreau să fiu așa cum tu m-a conceput”. Și aici este secretul voinței create, cu care nu se poate face nimic. Acesta este un mister foarte teribil al smereniei lui Dumnezeu în fața făpturii și a neputinței lui Dumnezeu, unde este vorba despre libertatea creaturilor. Trebuie să fim pregătiți pentru această groază și, prin urmare, în ciuda perspectivelor larg deschise, nu se poate pune problema să fim optimiști în niciun caz. Totul este foarte tragic, teribil, dar situația este de așa natură încât o nouă pagină în istoria pământească și o nouă pagină în cosmos se dezvăluie ca intrarea creștinismului într-un timp extraordinar.

mahu misiunea sa universală, cosmică. Aceasta este ceea ce avem în fața noastră și pentru care trebuie să fim pregătiți. Este foarte firesc, dacă omenirea nu are suficientă forță pentru asta, mulți să nu ajungă la asta. Iată ce ni se dezvăluie. Este cu adevărat groaznic să fim la sărbătoarea zeilor, dar suntem chemați și nu putem scăpa de ea.

G. FEDOTOV

Am de gând să țin nici măcar un discurs, ci doar un context istoric modest, în calitatea mea de istoric - de data aceasta din istoria modernității. Tema mea va fi atitudinea creștinismului occidental față de problema socială contemporană. Tot ceea ce s-a spus aici despre nepregătirea cu care întreaga umanitate creștină se confruntă cu catastrofa actuală rămâne adevărat. Desigur, așa este, desigur, toți, fiecare dintre noi, ieșim în întâmpinarea acestor evenimente, ca niște fecioare proaste, cu lămpi goale în care dragostea s-a secat. Și totuși, nu mai puțin, în diferite cercuri ale societății creștine, s-au făcut și se fac eforturi pentru a opri această catastrofă iminentă. Aceste eforturi, poate, sunt prea slabe în comparație cu sarcina grandioasă cu care se confruntă creștinismul, dar cu toate acestea sunt făcute și nu știm aproape nimic despre ele. Noi, rușii, alungați de soartă în Europa, am fi obligați să știm ce se întâmplă în jurul nostru, dar majoritatea trece cu totul peste asta. Cu un fel de aroganță, dar între timp aici se face lucrarea lui Hristos și despre ea aș vrea să spun câteva cuvinte.
Creștinismul modern, postbelic în raport cu problema socială este deja complet diferit de ceea ce era înainte de război și tensiunea idealismului social al bisericilor creștine, care

roiul pe care îl vedem acum nu are deloc aceeași amploare și greutate ca în secolul trecut. Pentru secolul al XIX-lea, ca și pentru secolele al XVIII-lea și al XVII-lea, se poate spune fără mari exagerări că Biserica, atât occidentală cât și răsăriteană, în domeniul relațiilor sociale stă pe pământul sistemului existent, străduindu-se să-l justifice, mai ales în Occidentul protestant, chiar dacă numai cu prețul unei trădări crude a adevărului Evangheliei. Justificarea capitalismului în Anglia sau Germania protestantă la mijlocul secolului al XIX-lea. uneori luau forme cu adevărat revoltătoare. În cel mai bun caz, ignora sarcina socială a iubirii creștine, care a trăit creștinismul medieval. Acum în Occident este aproape imposibil să găsim o justificare și apărare fundamentală a sistemului capitalist, așa cum este justificat religios, pe baza eticii creștine. În acest sens, ceva a intrat irevocabil în trecut. Desigur, știm că în secolul al XIX-lea apar creștini idealiști individuali, apostoli ai adevărului social, dar ponderea specifică a acestor curente în cadrul general al istoriei lumii nu a fost mare. S-ar putea scrie istoria Europei în secolul al XIX-lea fără a menționa mișcările sociale catolice și protestante. Pentru istoria crizelor sociale moderne, acest lucru ar fi imposibil. Când a avut loc această schimbare? Cred că într-o anumită măsură rădăcinile ei se întorc la enciclica Papei Leon al XIII-lea. În 1891, Biserica Catolică pentru prima dată, după secole de tăcere, și-a spus cuvântul despre neadevărul social. Acest cuvânt al lui Leon al XIII-lea, enciclica Rerum No-varum, a fost mai mult decât modest. De fapt, a fost îndreptată mai degrabă împotriva socialismului revoluționar decât împotriva capitalismului. Dar în ea drepturile muncitorului, ca om și creștin, erau recunoscute de Biserica Romană,

cererea de protecție a muncitorilor a fost pusă înaintea creștinismului, iar exploatarea evidentă a fost condamnată din punctul de vedere al creștinismului medieval, care a știut să respecte muncitorii. Desigur, Evul Mediu nu poate fi idealizat; realitatea lui a fost destul de crudă. Dar, cu toate acestea, în acea epocă, Biserica

Catolică stătea în punctul de vedere al unui întreg social armonios, corpus christianum, în care până și muncitorul își avea chemarea și dreptul. Odată cu renașterea tomismului în secolul al XIX-lea. se reînvie şi elementele sociale ale creştinismului medieval. Adevărat, ceea ce era posibil în sistemul patriarhal se dovedește a fi imposibil în sistemul capitalist. Cum să găsim acest compromis ideal între revendicările clasei muncitoare și capitalism în acea revoluție industrială continuă, care distruge relațiile stabilite, aduce la viață o luptă și tensiune constantă a forțelor antagonice. Catolicismul a abordat realitatea socială cu un plan creștin de a aduce pace în această luptă de clasă, dar cu o idee utopică a solubilității acestei sarcini în cadrul societății moderne. S-au gândit, fără a se rupe, pe baza sistemului economic dat, să realizeze asigurarea drepturilor lucrătorilor, armonie și pace între ei și angajatori. În acest scop a fost creată o mișcare muncitorească catolică, care a jucat un anumit rol alături de sindicatele social-democrate protestante și anticreștine. Într-un număr de universități și seminarii catolice, într-un tratat de teologie morală și în presa periodică, doctrina lui Leon al XIII-lea a fost pusă la baza educației sociale și a predicării maselor. De fapt, Biserica Catolică rămâne încă din acest punct de vedere. Въ

Enciclica „Quadrogessimo anno” a Papei Pius al XI-lea din 1931 nu a adăugat nimic semnificativ la tezele predecesorului său. Deși ține cont de ascensiunea enormă a clasei muncitoare și de influența ei, deși acuitatea ei nu mai este îndreptată împotriva socialismului, ci împotriva exploatării capitaliste, ea stă în continuare pe baza sistemului capitalist. Cred că, cu toată semnificația sa practică enormă, în principiu este încă o utopie medievală, o încercare de a armoniza ceea ce este dizarmonic în natură.

Trecem de la catolicism la lumea protestantă. Până de curând, protestantismul, ca și anglicanismul, adică religia de stat a Angliei, au văzut marea realizare creatoare a Reformei prin faptul că a justificat capitalismul și cultura modernă construită pe el. Dar acum, chiar și în adâncul protestantismului, forțele încep să acționeze, îndreptându-se spre clasa muncitoare și negând sistemul existent. Luați Germania sau Elveția, luteranismul sau calvinismul. Aici vedem mișcarea teologică conservatoare (dogmatic) a barthianismului (Karl Barth și adepții săi), care este practic, vital pregătită să meargă mână în mână cu social-democrația. Mulți pastori ai acestei tendințe aparțin de fapt Partidului Social Democrat din Germania. Pe o poziție complet revoluționară în raport cu sistemul existent se află grupul Tillich, așa-numitul. socialiști religioși care sunt gata să simpatizeze chiar și comunismul rus, în măsura în care le promite o revoluție. Fără îndoială, echilibrul creștin adecvat s-a pierdut în acest grup, a căzut de pe orbita ecleziastică, chiar creștină. Dar rămâne semnificativ faptul că în Germania protestantă sunt multe

Pastorii se alătură acum curentelor proletare cele mai de stânga și radicale, dorind să-L aducă pe Hristos la ei prin revoluție și să rupă pentru totdeauna pentru straturile revoluționare ale clasei muncitoare legătura istorică care s-a dezvoltat între imaginea lui Hristos și sistemul economic existent. .

Să ne întoarcem la Anglia. Anglicanismul, care în secolul al XVIII-lea era în sens social ultra-reacționar, deja acum o sută de ani începe să se îndepărteze treptat de acest punct mort. În așa-numita mișcare Oxford, în sensul spiritual al cuvântului, o mișcare conservatoare, care și-a propus sarcina de a depăși reforma, ea conținea un element de adevăr social, un element de opoziție față de societatea liberală capitalistă. Din această mișcare a apărut tendința socialistă cunoscută de noi toți, dar și tendința reacționară a lui Ruskin, Morris și alți intelectuali socialiști ai Angliei secolului trecut. La acea vreme această mișcare era complet ruptă de masele muncitoare. Acum, soarta așa-numitului curent kaoolicheskogo în anglicanism (conectat succesiv cu ideile de la Oxford) începe să se contopească cu soarta clasei muncitoare. Ceea ce este izbitor în mișcarea muncitorească engleză din ultimele două generații umane este că, spre deosebire de socialismul continental, nu s-a rupt niciodată de creștinism. Știm din ziare că Macdonald, Henderson și Snowden au vorbit și acționează ca predicatori creștini. Mai mult, toate rădăcinile socialismului englez sunt rădăcini creștine, acesta este maximalismul creștin în evaluarea realității sociale. De aceea, în curentele mai de stânga ale mișcării muncitorești engleze, sentimentele religioase, creștine au și ele un efect mai puternic.

Pentru Anglia, acesta este un fenomen familiar. Cuvintele „socialism” și „creștinism” sună acolo aproximativ pe același ton. Dar acum se întâmplă ceva nou. Acum, tendința anglo-catolică, adică tendința dogmatică și ecleziastic-conservatoare din biserica dominantă este asociată cu mișcarea muncitorească și socialism. Iată numele celui mai important teolog englez ep. Horus, un predicator al idealului social creștin, mișcarea Ligii Împărăției lui Dumnezeu, al cărui reprezentant pr. Windrington am auzit recent între aceste ziduri. Grupul condus de el, sub autoritatea congreselor anglo-catolice, publică o serie de pamflete sociale. Revista „Creștinătatea” este organul Ligii. Aceste cifre reprezintă nu opoziția, ci însuși sufletul mișcării anglo-catolice. Studenții noștri de teologie, care vizitează Anglia ca oaspeți ai colegiilor de teologie engleză, în această vară ar putea afirma, nu fără uimire, că colegii lor englezi simpatizează cu partidul muncitoresc în lupta politică care se desfășoară în Anglia. Mișcarea socială modernă este, de asemenea, asociată cu mișcarea pacifistă. Și acum, nu mai departe decât astăzi, am citit că în bisericile engleze se pot vedea întotdeauna afișe de pace pe pereți, care demonstrează în mod convingător că războiul este contrar poruncilor lui Hristos.
Dar mișcarea pacifistă ne scoate din Anglia. În țările scandinave
„ Danemarca sau Suedia – există ligi întregi de pastori special creați împotriva războiului. Ei merg atât de departe încât discipolii lor se angajează nu numai să protesteze împotriva războiului, ci să renunțe la orice participare la război,
– sunt gata să plece la dezertare. Dezertarea creștină devine acum un fenomen proeminent.

Recepție în Europa (și America). Pentru mulți, ea apare deja ca o datorie creștină concretă. Știm despre existența Ligii Creștine Internaționale, care se numește în engleză Fellouship of reconciliatig, „Frăția Reconcilierii”. Participanții săi, pe lângă munca caritabilă enormă pe care o desfășoară, se angajează personal să refuze să

participe la război și să suporte toate sacrificiile care sunt asociate cu acest refuz. Multe sute dintre acești creștini ispășeau pedepse în închisori pentru refuzul serviciului militar. Menționez aceste mișcări ca pe un simptom al ceea ce se întâmplă în lume. Nimic ca ei în Europa secolului al XIX-lea. (cu excepția Rusiei) este imposibil de imaginat. Mișcările sociale din lumea protestantă, fragmentate în multe confesiuni, se străduiesc în vremea noastră să stabilească o legătură între ele. Într-o oarecare măsură această legătură este menținută de organizația internațională căreia îi dăm numele de Stockholm. Stockholm a fost locul unei întâlniri semnificative în 1925 a bisericilor creștine (inclusiv a celor ortodoxe), pe lângă cea catolică, în cauza unirii pentru asistență socială practică. Inspirația din Stockholm este susținută de reuniunile periodice ale „Consiliului Ecumenic pentru Creștinismul Practic” publicate în 3 limbi de revista „Stockholm”. La această mișcare participă, în principal, deși nu exclusiv, reprezentanți ai curentelor sociale moderate din protestantism, corespunzând, în poziția socială generală a catolicismului, Franței - țara în care trăim, este din punct de vedere social cea mai conservatoare țară din Europa. Nu există o mare tendință socială creștină aici,

iar atitudinea nu numai a socialiștilor, ci și a largilor mase muncitoare față de creștinism este puternic ostilă. Cu toate acestea, chiar și aici se pot observa câțiva lăstari tineri, promițând multe în viitor. Dintre numeroasele încercări de muncă social-creștină, voi sublinia cel puțin activitatea lui Garrick, un organizator catolic foarte energic. El conduce tinerii studenți în mediul de lucru, nu pentru a desfășura propagandă religioasă directă, ci pentru a acoperi decalajul cultural dintre intelectualitate și popor, pentru a le da cunoștințe muncitorilor. Ei merg la muncitori să-i învețe, nu adevăruri înalte, ci ceea ce lucrătorii au nevoie în viață, practic totul. Din munca comună se formează prietenii personale. Influența creștină crește din ele de la sine. Acest populism, la scară foarte modestă, dar alături de acest populism există o mișcare printre oameni de alt tip, despre care a vorbit Bremont. Acest student la teologie a lucrat timp de 8 luni la fabrică în cele mai grele condiții, pentru a trăi el însuși greutățile vieții de muncă și pentru a se familiariza cu starea de spirit a cercurilor muncitoare. Aceasta a fost școala lui de misionar și asistență socială. În Franța există încă idealism social. În Franța există cercuri de tineret catolice și protestante, unde se pune problema noii ordini sociale „L’ordre nouveau”. Toate acestea nu sunt mai mult decât germenii unei mișcări viitoare, dar sunt puternici cu o energie spirituală autentică.
În concluzie, aș vrea să spun asta. Ați putea, ca răspuns la toate aceste fapte, să îmi obiectați: ele trebuie examinate cu o lupă, nici nu am auzit de ele, cunoștințe practice

nu au nici o parere. Dar voi spune asta. Când citim ziare, când judecăm evenimentele politice, uităm adesea de acele forțe spirituale care au stat în spatele mișcărilor politice. Ne amintim că Brüning, care acum luptă din toate puterile pentru a salva Germania de la războiul civil, aparține partidului Centrului Catolic și și-a desfășurat școala politică în sindicatele muncitorilor germani? Dar apoi guvernul Brüning, guvernul Germaniei, este animat de ideile care stau la baza

enciclicilor sociale papale. Când Anglia era condusă de MacDonald, în spatele lui, într-un fel sau altul, stătea energia socială creștină care trăia în mișcarea muncitorească engleză și în inteligența engleză. Adevărat, în acest caz particular, această energie a fost prea slabă, iar experimentul lui MacDonald s-a încheiat cu eșec. Totuși, am văzut că creștinismul în Occident încearcă deja să se apropie de problemele formidabile ale timpului nostru. Aș spune că în creștinism s-a trezit o conștiință socială. Conștiința intelectuală rămâne încă în urmă, răspunsul la întrebarea: „Ce este de făcut?” nu este încă clar, dar conștiința creștină vorbește!” deja destul de tare.

Nu aș vrea să-mi închei discursul într-o notă atât de optimistă. Știu că, în ciuda acestei pregătiri pentru faptele și faptele creștine, pericolul unei catastrofe mondiale crește zilnic. În fiecare zi, când deschidem ziarul, citim despre căderea uneia dintre puținele șanse rămase omenirii. Recent, oamenii au trăit din ce în ce mai mult în conștiința potopului care a început deja. O altă lovitură mică, căderea unui cabinet sau o ciocnire militară la periferia lumii, poate provoca

o explozie a întregii mase de ură acumulată, pentru a arunca clase peste clase și națiuni peste națiuni. Dar câtă vreme acest lucru nu s-a întâmplat, câtă vreme există vreo speranță, suntem obligați să ascultăm apelurile adresate conștiinței sociale creștine.

O. S. BULGAKOV

Nu iau pentru mine nici un subiect deliberat, dar vreau să spun doar câteva cuvinte pentru a exprima impresia discursurilor pe care le-am auzit astăzi.

Pentru mine, este, desigur, evident că Biserica se confruntă acum cu sarcini sociale și nu le poate trece și, se pare, începe să nu treacă. Aș dori să menționez un singur fapt cunoscut - acesta este mișcarea de la Stockholm, care îmbrățișează toate confesiunile creștine (cu excepția celei catolice), a rămas în urmă realității sociale și, pe de altă parte, că a dezvăluit în sine o tendință conservatoare, care uneori devenea direct reacţionare. De ce este așa, care este motivul acestui fapt istoric? Desigur, cel mai simplu este să-l explici așa cum este explicat în literatura ateilor, adică din punctul de vedere al intereselor de clasă. Întrucât presupun că niciunul dintre cei prezenți aici nu va folosi o astfel de explicație într-o măsură excepțională, trebuie să ne întrebăm, în ce fel este aceasta legată în interior de Biserica?

Când vorbim despre Biserică, de obicei, vagul și semnificația acestui concept fac posibil să vedem în el acea reprezentare ierarhică pământească a Bisericii, apoi să o extindem la întreaga societate bisericească, și în asemenea

în cazul în care toate acuzațiile devin acuzații de sine. Dar se poate vorbi în general despre spiritul Bisericii, despre natura ei, așa cum se manifestă în creativitatea ei socială. Într-adevăr, Biserica a rămas în urmă vieții și a rămas în urmă nu întâmplător, ci din anumite motive care îi erau inerente. Care sunt aceste motive? Constă ele în faptul că această tendință corespunde însăși învățăturii Bisericii, însăși naturii ei, sau este doar o manifestare secundară a unuia dintre aspectele vieții Bisericii? Fără îndoială, acesta din urmă. În legătură

cu Biserica, există două înțelegeri opuse. Un lucru se exprimă în faptul că lumea, istoria, nu există pentru eternitate, nu merită atenție, cel mai bun lucru este să rămână neobservate. Aceasta a fost poziția Bisericii, nu numai la momentul legăturii ei cu statul, ci și cea creștină timpurie. Biserica creștină timpurie nu a observat statul, la fel cum nu a vrut să sesizeze problema socială. Apostolul Pavel i-a îndemnat pe creștinii convertiți, mai ales din clasele inferioare ale societății, să „țină pe fiecare în rangul în care a fost chemat”. Și în general dacă să culege texte ap. mesajele și acțiunile corespunzătoare acestora, atunci, desigur, Biserica va fi conservatoare în raport cu sistemul social, tocmai în acea epocă în care creștinii așteptau venirea lui Hristos, credeau că aceasta se va întâmpla în viitorul foarte apropiat. Această atitudine decurge dintr-un sentiment victorios al eternității care învinge timpul, iar acest sentiment al victoriei eternității în timp este atât de esențial pentru creștinism încât, dacă Biserica ar fi pierdut-o, ea ar înceta, desigur, să mai fie ea însăși. Adesea ne întrebăm de ce Biserica, cu puterile ei spirituale pline de har, este Trupul lui Hristos – de ce rămâne ea în urma

viața socială, și nu merge mai departe? De ce nu este ea în fruntea chestiunii sociale? Aceasta decurge în primul rând din faptul general că viața acestei lumi este condiționată nu numai de conștiința creatoare, ci se realizează și organic, spontan și inconștient. Există o legendă creștină că atunci când Hristos a fost răstignit pe Golgota, în natură a sunat: „Marele Pan a murit”. Aceasta însemna că acele forțe naturale indiferente care nu aveau coeficient religios pentru ele însele au murit. Marea pan-natura a murit ca o zeitate, dar nu l-a pierdut pe „bătrânul Adam” ca forță naturală a creșterii lumii, așa cum corpul și chiar sufletul nostru cresc împotriva voinței noastre, astfel apar noi formațiuni sociale în lume. Și acum aceste noi formațiuni apar la început ca și cum ar fi încă precreștine, sau neutre din punct de vedere religios, dar deja potențial formațiuni păgâne. Aceste formațiuni din Apocalipsă sunt desemnate prin numele fiarei. Ei, ca toți după Hristos și ca toate forțele spirituale în general, nu pot rămâne indiferenți din punct de vedere religios. Ei se dovedesc a fi nu numai o fiară, ci și un fals profet, și atunci apar acele asociații dureroase și pervertite, în virtutea cărora simbolismul muncii se opune simbolismului crucii, în loc să fie umbrit de ea. Și în prezent Biserica este depășită de faptul că din abis, în sensul acestui element natural, a ieșit o fiară socială, iar alături de ea un fals profet social care vorbește prin gura lui, și oamenii din Biserica sunt perplexe în faţa acestui nou fenomen.

Există, desigur, posibilitatea - și aceasta este, într-un anumit sens, o cale largă - de autoapărare, și anume, lupta cu falsul profet pentru adevăr.

noua profeție. Aceasta este calea pe care Biserica nu o poate refuza niciodată, pentru că asta ar însemna că Biserica însăși ar desființa ceea ce merită să trăiești - și anume, credința în Dumnezeu. De fapt, nu poate exista altă credință, căci orice altă „credință” nu este demnă să fie numită cu acest nume înalt. Dar această poziție de autoapărare nu este suficientă pentru creștinismul însuși, deoarece Biserica creștină trebuie să lupte împotriva profeției false nu numai negativ, ci și pozitiv. Întreaga dogmă creștină mărturisește faptul că dogmele

creștine sunt chemate pentru formulare prin aceste sau alte învățături eretice, iar altele similare există în prezent în domeniul vieții sociale. Viața socială, în măsura în care este determinată de lipsă de Dumnezeu, nu este doar o luptă dogmatică împotriva religiei, ci o dată cu ea o anumită erezie, și anume erezia vieții. Nu este suficient să-l respingi și să-l numești cu ambele nume, dar trebuie depășit pozitiv, atât în predare, cât și în viață. În acest sens, ceea ce se întâmplă în creștinismul modern mărturisește că se apropie un ceas apropiat al răspunsului Bisericii pentru victoria asupra ereziei. Și acest răspuns nu este doar ideologic, este, alături de el, un fapt de semnificație istorică și chiar cosmică, ca tot ce se întâmplă în Biserică în general. Biserica are în ea însăși nu numai puteri divine, ci și suficiente temeiuri dogmatice pentru a conține în învățătura ei răspunsurile la acele întrebări care apar în viața socială modernă. Biserica are ideea Împărăției lui Dumnezeu, care, deși va avea loc în afara acestei lumi, are loc pe pământ. Nu este nevoie să ne gândim că păcatul originar privează complet o persoană de acea putere plină de har,

dat de Biserică. Ce este mai biruitor, harul bisericesc sau păcatul originar? Cine este mai puternic - Hristos sau Antihrist? Și dacă punem întrebarea în acest fel, atunci aceasta nu ne obligă să postulăm o nouă venire a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, ci trebuie neapărat să includem în înțelegerea noastră a istoriei dezvăluirea deplină a tragediei istorice mondiale, fără care nu poate avea loc apropierea propriu-zisă a sfârșitului istoriei, - Biserica trebuie să se descopere în lume în forța și adevărul ei.

Adesea, în prezent, apocalipsa și eshatologia sunt contrastate. Dar apocalipsa include nu doar doctrina a ceea ce va fi la sfârșit, ci și chiar calea istoriei, care duce la acest scop. Eshatologia creștină unește în sine nu numai conștiința unei eternități mereu apropiate dincolo de viața acestei lumi, ci și apocalipsa care se petrece în timp, în istorie, ca cale către această eternitate, cu toată necesitatea și semnificația ei. Apocalipsa duce la escatologie, dar escatologia nu neagă apocalipsa. Apocalipsa este revelația lui Dumnezeu în istorie, revelațiile eternității se fac în istorie, profeția creștină proclamă despre ea... Și timpul nostru are propriile întrebări, își caută propria profeție, iar una dintre aceste întrebări este ce în mod convenţional se numeşte acum problema socială.

Imp. de Navarre, 5, r. des Gobelins, Paris (XIII)
Biblioteca „Runivers”